

རིགས་ལམ་སྤྱོད་ཚུལ་འཕུལ་གསུང་།

新編理路樞要

之

心
類
學

དགེ་བཤེས་དཔལ་ལྷན་གྲགས་པས་གསུངས།

格西 巴登札巴 講述

སློབ་བྱ་མཁས་གྲུབ་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་བསྐྱུར།

弟子 克主益西 翻譯/整理

目 錄

作者簡介	-----	1
譯者序	-----	3
講說覺知與明知的建立	-----	5
壹、定義	-----	8
貳、分類	-----	14
參、分類的個別意義	-----	16
一、認知的七項分類方式	-----	17
(一) 現前	-----	19
(二) 比度	-----	42
(三) 再決知	-----	47
(四) 伺察意	-----	53
(五) 猶豫	-----	67
(六) 顯而未定	-----	69
(七) 顛倒知	-----	71
二、認知的三項分類方式	-----	73

三、認知的二項分類方式	77
(一) 量、非量知	80
(二) 分別知、無分別知	88
(三) 錯亂知、不錯亂知	91
(四) 意知、根知	92
(五) 遮遣趨入知、成立趨入知	103
(六) 心、心所	105

補充

附帶解釋其他重要的二項分類方式	133
------------------------------	-----



作者簡介

哲蚌寺洛色林佛學院大經教師巴登札巴老師，西元 1933 年生於西藏爐霍。十三歲時進入爐霍壽靈寺開始學習五部大論之前行課程——《攝類學》、《心類學》、《因類學》等。

1951 年進入西藏哲蚌寺洛色林佛學院學習《般若》、《中觀》、《釋量論》。

1959 年至印度後，於巴薩（Buxar）、孟谷（Mundgod）學習戒律與俱舍，於瓦拉納西（Varanasi）三年間，取得西藏大學 ལཱ་ཤཱ་ 碩士（MA）學位。

1975 年以第一名成績獲得一等格西——拉朗巴學位。

1978 年起十年期間，於印度德里之西藏文化中心講授佛法。

1988 年起至今，於南印度哲蚌洛色林佛學院教授五部大論，作育僧才。

格西以清晰之理路思惟及精闢獨到之中觀見解聞名，雖已年逾八十仍孜孜不倦為學僧授課，偶遇法體違和時亦然。隨學於格西之弟子有千餘人，其中多有獲得拉朗巴格西學位者，或於佛學院承擔培養僧才、傳承法脈之工作，或致力於國內外各地之弘法利生事業。

於此期間亦曾應邀至美國維吉尼亞大學、愛默里大學，及韓國講授佛法。

2015年4月應「台灣哲蚌洛色林佛學會」邀請蒞台，以講授《攝類學》為主，格西殷殷期許佛弟子們能透過邏輯理路學習佛法、思惟法義、建立對佛法的信心、進而深入學習佛法精要，最終達成究竟圓滿的佛果。期間並講授宗喀巴大師所造《緣起贊》，介紹中觀應成派對空性的究竟見地。

台灣弘法結束，旋即應其弟子索南嘎謙格西之請，再次前往韓國，於 Korea Tibet Center 韓國西藏佛學中心及尼眾寺院等處傳授理路課程。因其應機授課、善於啟發及引導，不少學員對理路及佛法產生很大興趣，至今仍持續聞思並以切磋討論之方式投入學習。

譯者序

2015 年，大經教師巴登札巴格西為在家弟子講授《攝類學》之後，2016 年 11 月應弟子祈請，續於南印哲蚌寺講授《心類學》。老師特囑咐及鼓勵弟子們將此講說內容整理出版，以利益有緣之初學者。2021 年年初完成《攝類學》書稿後，老師交代：儘速整理《心類學》與《因類學》文稿，一併出版；此即本書得以問世之緣起。

關於藏文大教典中之用詞譯為中文，目前尚無統一規範可循，此亦為編校過程中一大難題。隨著網絡發展，佛法的弘揚更加便捷，越來越多人願意分享藏傳佛法，但因為缺少統一標準，同一藏文用詞，各人譯法不同之情況，屢見不鮮。《心類學》藏文原名為「**སྣོ་དང་རིག་པའི་རྣམ་པའགྲུ།**」，意為「覺知與明知的建立」，通常三大寺簡稱為「**སྣོ་རིག་** 覺明」，本書隨順約定俗成之中文名稱譯為《心類學》。為儘量還原教典內容，書中選擇最接近藏文原意之中文語詞，希望能對讀者理解法義有所幫助。譬如：「**སྣོ་** 覺知」，「**རིག་པ།** 明知」，「**ཤེས་པ།** 認知」。

佛法是改造內心的一個方法，如何改造內心？我們先要瞭解心，心即是覺知，瞭解了各種覺知的名相、性相及分類，未來學習五部大論直接見到這些覺知的名相、性相時，不但能瞭解且不會混淆。故《心類學》雖是初學者的基礎課程，但極為重要，相當於地基。此次課程，老師除了介紹心類學的內容，亦極重視提升學習者的思辨能力，經常從各個角度拋出問題，引導大家思考和辯論。

依據老師藏語講課之內容轉為中文書稿，編校排版過程之細膩

繁瑣、工作量之大，遠遠超出末學最初之認知；非常感謝於此期間鼎力協助的編輯小組成員及內地同學，缺少他們的幫助，本書幾乎不可能出版。

文稿內容方面，因口語與文字表達有差異性，故本書以錄音謄寫稿為依據，加以必要之增刪修飾；所有更動皆經老師認可，為令讀者能有更好、更清晰的理解，老師雖已九十高齡，仍不厭其煩地推敲遣詞用字的精準性，令末學非常敬佩及感動。

由於末學佛法根基尚淺，未能完全領會老師的意趣，且漢學素養不足，編校期間又值格魯大考在即，時間精力有限，書中錯漏之處在所難免，尚祈讀者見諒，並請十方大德不吝賜教。

常聽師長們說：即使讓他人瞭解一個理路，能於其相續中遣除一絲無明，此善業之功德亦難以衡量。祈願由老師的悲心中所流露之智慧，能幫助更多有緣者遣除心中疑惑，體會佛法理路甘露之美，進而找到內心真正的解脫之道。

克主益西



講說覺知 與明知的建立

禮敬通達無我之智慧

眾生皆不欲之所有衰損過失，悉由昧於真實義之無明我執所產生，無明我執唯賴通達無我之智慧乃能正遮破；而如何辨析顛倒與正確之覺知，又有賴於覺知之建立方能開啟慧眼。

講到「覺知的建立」，覺知分兩種，即正確的覺知和顛倒的覺知。為了讓我們破除這些顛倒的覺知、增長正確的覺知，所以要學《心類學》。《心類學》的內容最主要是總集心的建立或覺知建立的要點，以後我們學什麼樣的大教典都要依靠心類學的這些內容，所學的論典裡出現的大部分也都是這些覺知的部分，所以我們要知道哪些覺知是不正確的、需要遮止破除的，哪些是正確的、需要增長的，為了這個目的而學習《心類學》。

這次的課程是以洛色林佛學院的《心類學》教材：蔣悲桑佩格西所造的《覺知與明知建立之要點總集：開新慧眼》為主，為大家講授《心類學》。

講說覺知與明知的建立 分三

此處，關於《心類學》的解釋，分為三個部分：定義、分類、及分類的個別意義。

《心類學》是一般約定俗成的名稱，藏文直譯是「講說覺知與明知的建立」，「此處」是指覺知建立的要點總集在此。它分為定義、分類、及分類的個別意義三個部分。

壹、定義

「明知」，即「覺知」的定義。

「清淨而且明知」，即「認知」的定義。

「覺知」「明知」「認知」三者是同義。

● 覺知的定義——

「明知」，即「覺知」的定義。

◇ 「明知」為什麼是覺知的定義？

我們學過《攝類學》，以《攝類學》的角度來看的話，「明知」為什麼是覺知的定義呢？因為它具備覺知的性相（定義）的規則。規則是什麼？我們學過名相、性相的規則有二：一是兩者之間有名相、性相的關係，二是它們之間具備八周遍。比如：了知「覺知 མཛོལ 」之前要了知「明知 རིག་པ། 」，再舉出「明知」和「覺知」之間有八周遍，即：二是周遍、二非周遍、二有周遍與二無周遍。

◇ 「無明」是明知嗎？

按照藏文的解釋，「明」是「覺」的定義，若是「覺」周遍是「明」，它們之間符合八周遍；那麼，藏文直譯的「不明」、漢文的「無明」，

是「明」嗎？

若有人舉出：「無明有法，理應是明，因為是覺知故。」無明，即十二緣起支中的無明。前面你已經承許：若是「覺知」周遍是「明」，此時你要回答：無明不是覺知？還是無明不是明知？或者是無明是覺知？

學生答：承許。

若承許「無明」是「明知」的話，那就再換一個角度問：無知是所知嗎？無聞是所聞嗎？因為這是一個辯經的方式，反正依此類推，這邊可以這樣辯的。

若他承許：無明不是覺知的話，課本後面會講到：「覺知」可以分為煩惱和非煩惱二者。煩惱又可分為六個根本煩惱，六根本煩惱裡面會講到「無明」，所以我們不得不承許「無明」是「覺知」。

藏文的「མ་རིག་པ། 無明」和「རིག་པ། 有明、明知」剛好相反。若他提出「無明不是覺知」的話，我們可以說：無明當然是覺知啊，因為它是煩惱，若是煩惱的話一定是覺知。

「清淨而且明知」，即「認知」的定義。

「覺知」「明知」「認知」三者是同義。

◇為什麼只說「覺知、明知、認知三者同義」？

為什麼只說這三者是同義呢？其實也可以加上「清淨而且明知」，應該說這四者是同義。

我們一定要了解：覺知的定義中的「明知」，和覺知、明知、認知三者同義中的「明知」是一模一樣的，完全沒有區別。同理，「清淨而且明知」中的「明知」的意義，和覺知、明知、認知三者同義中的「明知」也是一模一樣。

中譯本裡是「清淨而且明知者」，藏文裡沒有「者」字。「覺知、明知、認知三者同義」中的「明知」，和「覺知」「認知」兩個定義中的「明知」內涵完全一樣，都只有「明知」兩個字，不需要加「者」字。

課文裡講「清淨而且明知」是「認知」的定義，如果「清淨而且明知」是「認知」的定義的話，「認知」本身是一個名相，對吧？（學生答：是。）如果「認知」可以當名相的話，同樣地，「明知」也可以當名相，因為它們是一樣的道理。如果「明知」可以當一個名相的話，「明知」既是名相又是性相，那麼，名相和性相不是相違嗎？既是名相也是性相的法，有嗎？

◇「明知」是「認知」的定義嗎？

提到「清淨而且明知」是「認知」的定義，我們可以辯：明知是認知的定義嗎？這邊提到「覺知」和「認知」是同義，若它們是同義

的話，二者應該是互相異的關係，因為若是「同義」一定是「異」。「認知與覺知有法，理應不是異，因為它們是一故。」它們不是各別的法而是非各別的法。

如果「明知」是「認知」的定義，會有什麼過失呢？

我們可以舉出與「覺知的返體」的四個是等遍者：1.與覺知為一，2.與覺知為一的覺知，3.明知的名相，4.齊備明知的假有三法。這四個與「覺知的返體」為是等遍者；如果它們為是等遍的話，則若是「明知的名相」周遍是「與覺知為一」，那麼「認知」與「覺知」是一嗎？因為認知是明知的名相故。「認知有法，理應是與覺知為一，因為它是明知的名相故。」因此，如果明知是認知的定義的話，就會出現「認知與覺知為一」的過失。

我們學過《攝類學》「認知返體」的單元，若是具有作用者的名相，一定是與事物為一，同理，如果「認知」是「明知」的名相的話，「認知」一定是與「覺知」為一，因為它們的定義是同一個，因為與覺知為一、與覺知為一的覺知、明知的名相、齊備明知的假有三法，它們四個是「是等遍者」。

◇為什麼「明知」也是「認知」的定義？

我再詳細講解一下：因為「清淨而明知」是「認知」的定義，有人會問：「明知」也是「認知」的定義嗎？因為它們也具備名相與性相的兩個條件。

首先，它們之間是否具備八周遍？具備！因為認知與覺知是同義，而明知又與覺知是同義，所以明知與認知也是同義，所以它們之間具備八周遍。第二個條件也具足，即它們之間也具備名相與性相關係的規則：沒有了知「認知」之前，一定要先了知「清淨而明知」；因為「清淨而明知」是「認知」的定義嘛。要了知「清淨而明知」的話，那就一定要先了知「明知」；所以了知「認知」之前，一定要了知「明知」，那麼，「明知」與「認知」之間就具備了名相與性相關係的規則。

「明知」與「認知」具備名相與性相關係的兩個條件，所以「明知」就變成了「認知」的定義。我們可以用這樣的邏輯來推理。

◇「認知」是「與覺知為一」嗎？因為是「明知」的名相故。

如果「明知」變成「認知」的定義的話，那麼，明知的名相就有兩個：一個是「認知」，一個是「覺知」，所以認知和覺知就變成「一」了，因為它們都是明知的名相之故。

在認知返體裡面，若舉出與「覺知的返體」為「是等遍者」的有四個：1.與覺知為一，2.與覺知為一的覺知，3.明知的名相，4.齊備明知的假有三法。所以，若是「明知的名相」的話，周遍是與覺知為一。所以可以辯：「認知」是「與覺知為一」嗎？因為是「明知」的名相之故。

◇「明知」為什麼是性相？它為什麼不可以變成名相？

按照藏文的角度，「覺知」完全是一個名詞，所以它可以當名相；而「明知」和「認知」則有一點點動詞的意思，就是：了知、認知、我知道了，中文也是一樣的意思嘛。所以我們可以合理懷疑：「認知」為什麼可以當一個名相？因為一般的名相都是沒有動詞意思的純名詞，比如：覺知、無常、寶瓶等等都可以當作名相。

如果是性相的話，一般都是有動作的，在解釋一個名相的那種感覺。比如：所聞是聲音的性相，就類似這樣。再比如：「火」，在中文裡面，火完全沒有動詞的那種感覺，當我們提到「火」的時候，它完全是一個名詞，所以這樣的名詞可以當名相。「熱焚」是火的定義。當提到熱焚的時候，是一種正在燃燒的感覺，有一點動詞的感覺。所以，所謂的性相是有點動詞的感覺，而所謂的名相則完全沒有動詞的感覺。比如：地、水、火、風。

所以你們以後找名相、性相的時候，不一定按照《攝類學》《心類學》裡面講的以藏文這種角度去找，你們可以按照自己的角度，在日常生活所運用的這些事物中去找：哪個是名相？哪個是性相？

之前我也講過：寶瓶的性相不一定按照《攝類學》所講的「鼓腹縮底具有盛水作用者」那樣，也可以按照你們自己概念裡寶瓶是什麼樣子，找出它的性相。說到寶瓶，不一定是藏人的寶瓶，漢人也有漢人的寶瓶。

實際上，以上這些問題確實是很難的，你們很難回答。對我來說，

若有人提出這樣的問題，我也不知道該怎麼回答，不敢說自己可以回答。

比如，剛剛討論到的：「明知」為什麼不是「認知」的定義？及「明知」為什麼是一個性相？它為什麼不可以變成名相？還有，「覺知、明知、認知」是同義，如果覺知與認知是同義的話，它們應該是各別的，但它們不是各別的；因為認知是與覺知為一，因為它們都是明知的名相之故；可以用這種方式去想。

很多人都認為：課本裡講的一定是對的，完全不會再去思考。其實這些也是值得我們去思考的。

貳、分類

分三：

- (一) 認知的七項分類、
- (二) 認知的三項分類、
- (三) 認知的二項分類。

這邊的「分類」，如果講「分類的方式」會更合適些。比如：以台灣人為例，其分類方式可以有好幾種，如：男、女的分類，或老人、小孩的分類，或種族的分類等。因此，這裡說「分類方式」分三，是非常好的。這邊講認知的分類方式有三種：認知的七項分類方式、認

知的三項分類方式、認知的二項分類方式。

有「認知的七項分類」，是因為有如下七項：1.現前、2.比度、3.再決知、4.伺察意、5.猶豫、6.顯而未定、7.顛倒知。

其實藏文認知分類裡的這些詞，只有再決知、顛倒知後面才有「知」字，其他的，我們直接說現前、比度、再決知、伺察意、顯而未定、猶豫，就自然會知道它是一個「認知」，所以後面不一定要加「知」字。

中觀應成派主張：現前分都是現前，現前分和現前一樣，現前和現前知不一樣。譬如我們親眼目睹的這些事物都是現前，而不是現前知，因為它們不是覺知。若加上「知」字，便可以與現前區分開來。

可是經部宗不會這樣區分，他們認為：現前就是現前知，不需要加「知」字；因為提到現前，自然就知道這是一個覺知，他們會說我們親眼目睹的這些事物是現前分，而不是現前。所以現前和現前知是一樣的，若是現前一定是現前知、一定是覺知。

經部宗說我們所看到的這些事物不是現前，可是應成派的概念裡，這些都是現前，所以如果我們只按照字面意思去翻譯的話，雖然意思大概相通，但若以辯論方式去辯的話，即使是一字之差，意思也會改變很多的。

叁、分類的個別意義

講到「分類的個別意義」，我們一定要知道：課文這裡的順序有一點瑕疵。因為，剛開始講「分類」這個科判時，「講說覺知與明知的建立」分為三個部分：一、定義；二、分類；三、分類的個別意義。接下來講，分類方式可以分為三種：(一)認知的七項分類、(二)認知的三項分類、(三)認知的二項分類。

這邊講了「認知的七項分類方式」，但是還沒有講認知的三項分類方式、二項分類方式，即還沒有講完「二、分類」，就開始講「三、分類的個別意義」了，而且一講「分類的個別意義」就講到認知可以分為七項了。

按照正常的順序，應該先講完定義、分類，再講「三、分類的個別意義」，所以課文裡講述的順序與前面科判的次第不太一致。這是一種《心類學》的課本，以後有機會可以看其他的《心類學》。



認知的七項分類

一、認知的七項分類方式

(一) 現前

關於現前的解釋，分二：定義及分類

● 定義 ——

現前的定義和現量的定義：

「已離分別且不錯亂的明知」即「現前」的定義。

「已離分別且不錯亂之新的、不受欺誑的明知」即「現量」的定義。

● 現前的定義 ——

「已離分別且不錯亂的明知」是現前的定義。

當我們產生一個執寶瓶的分別知、或執柱子的分別知的時候，這些分別知為什麼不是現前呢？因為現前的定義提到「已離分別」——已經離開分別，所以它們不符合這個條件，對吧？因為它們是「分別」。

有人會說：我們在教室上課的時候，去想家裡面的東西，它的顏色、它的形狀完全都可以很明顯地想出來，很多人認為這是一個現前。為了破除這種邪執，所以在現前的定義裡加了一個條件——「已離分別」。

◇直接說「不錯亂的明知」，為什麼不可以是現前的定義？

如果我們去辯的話：不加「已離分別」，而直接說「不錯亂的明

知」為什麼不可以是現前的定義？

學生答：那樣的話，分別知也是現前了。

其實，第二個條件「不錯亂的明知」，是可以遮除它是分別知的，為什麼呢？因為若是分別知一定是錯亂知。我們一定要知道：在《心類學》裡，若是分別知一定是錯亂知。因為它對自己的顯現境產生錯亂，因為它會顯現義共相之故。

剛剛所提到的這些，可以用論式來辯：「不錯亂的明知有法，理應是現前的定義，因為它們之間具備名相性相的兩個規則故。」

規則一：它們之間是有八周遍的；規則二：在了知名相之前要了知性相，這個也具備；如此，不錯亂的明知是現前的定義嗎？

執青色雪山的眼知是不是現前呢？在「現前」的定義裡，是因為哪個條件而遮除它是「現前」的？它不是由「已離分別」這個條件遮除的，對吧？因為當提到執青色雪山的眼知時，就知道它是根知，它不是分別知。它是由第二個條件「不錯亂的明知」遮除的，因為執青色雪山的眼知是一個錯亂知。

◇「已離分別且不錯亂的明知」和「不錯亂的明知」是「一」嗎？

如果承許「不錯亂的明知」是現前的定義的話，那麼「已離分別且不錯亂的明知」和「不錯亂的明知」它們之間是「一」（非各別的）嗎？因為它們都是現前的定義之故。

如果說「不錯亂的明知」是現前的定義的話，為什麼它會變成和「已離分別且不錯亂的明知」為一呢？它們會變成非各別的法嗎？因為之前我們講過：「具有作用者」是事物的性相，有四個與「具有作用者的返體」為是等遍的法是：1.與具有作用者為一，2.與具有作用者為一的具有作用者，3.事物的性相，4.齊備事物的實有三法。

就像這樣，若是「現前的定義」周遍是「與已離分別且不錯亂的明知為一」，所以「不錯亂的明知」變成是現前的定義的話，它會變成「與已離分別且不錯亂的明知」為非各別的法，所以它們就會變成「一」。

若承許它們是非各別的法，是不對的！因為「已離分別且不錯亂的明知」在覺知上顯現時，是以遮遣的方式顯現的，而「不錯亂的明知」是以成立的方式顯現，因此，它們的顯現方式完全不一樣，故不能承許它們是非各別的法。

你們知道「了知現前之前，要了知不錯亂的明知」這個道理嗎？因為在瞭解現前之前，一定要先瞭解「已離分別且不錯亂的明知」，若是如此，則一定要先了知「不錯亂的明知」；因此，在瞭解現前之前一定要先了知「不錯亂的明知」。

你們把這些論式一一寫下來，比如說，「已離分別且不錯亂的明知」是它的定義，接下來要找出「不錯亂的明知」是不是它的定義，

如果變成它的定義的話，有什麼樣的過失？因為你們沒辦法在辯經場辯經，所以最好是靠寫下來的方式來思考、記住它。

「已離分別且不錯亂之新的、不受欺誑的明知」，是現量的定義。現前與現量是有區別的：現量一定是現前，但現前不一定是現量；比如，再決知的現前，是現前但不是現量。

這邊提到認知的七項分類方式，不是依照心、心所的方式分類的。譬如車子，不是以車子內部的零件來分類，而是以它的大小來分類，或它是以載客人或載貨物來區別，可以分成：大車、小車、交通車、卡車等等。但是，當講到智慧或慈悲這些法的時候，則是依照心、心所的方式分類的。譬如一部車子以它裡面的支分，有輪胎、方向盤等來分類，是類似這種方式分類的，因此，心、心所的分類方式是不一樣的。你們有什麼問題都可以提出來。

學生問：學習《心類學》的時候，除了知道它的定義、分類等等，主要還要掌握什麼？

主要是我們要用剛剛所講的方式去思惟、瞭解它的內涵。如果只是簡單講名相、性相、分類的話，這是名相、這是性相、有哪些分類；很快就講完了。但是如果按照前面所講的方式去思惟「現前」的定義，它所遮除的是什麼？它所安立的是什麼？這樣一個一個去想、去學，是非常好的。

因為這些佛學名詞都是從梵文譯成藏文的，過程中難免會出現一些差異，對吧？之後再由藏文譯成中文，也可能會出現一些差異。

● 現量的定義 ——

「已離分別且不錯亂之新的、不受欺誑的明知」，即「現量」的定義。

這邊加了「量」的定義——新的、不受欺誑的明知，其他「已離分別且不錯亂」和現前的定義是一樣的。

當我們的眼知看到青色的時候，第一剎那執青色的眼知是現量，第二、第三剎那……執青色的眼知不是現量，而是再決知。

● 分類

● 現前的分類

現前分為四類：1.根現前、2.意現前、3.自證現前、4.瑜伽現前。

1. 根現前

● 根現前的定義——

「由自之『不共增上緣——具色根』所產生——已離分別且不錯亂的明知」，即「根現前」的定義。

之前我們學過《攝類學》講的所緣緣、不共增上緣、等無間緣這些，這邊特別提到的是不共增上緣。如果是一個根現前的話，一定要

依靠它的「不共增上緣——具色根」而產生，再加上「已離分別且不錯亂的明知」，這樣的覺知就叫作「根現前」。

也可以由前面的理路類推：「依自己的不共增上緣——具色根所生的不錯亂的明知」當作根現前的定義。因為加了「不錯亂的明知」，已經遮除了分別知，因為，若是分別知一定是錯亂知。

◇根現前的定義裡為什麼要加「已離分別」？

有人問：為什麼要多加「已離分別」呢？因為外道他們主張分別知也是現前，為了遮除這種主張，所以加了「已離分別」這個條件，再加「不錯亂的」，很多人是這樣回答的。

如果按照這樣的方式的話，因為外道承許聲音是常法，為了遮除「聲音是常法」，那麼我們安立聲音的定義——「所聞」時，也應該要加一個「已離常法」的條件才對，因為是同樣的道理。可是為什麼沒有加「已離常法」，而直接講「所聞」是聲音的定義呢？

外道他們並不承許耳朵聽到的所有聲音都是常法，他們承許：阿「𑖀」字的聲音是常法，因為所有的聲音都是由阿「𑖀」字出來的，那個阿「𑖀」字變成了「𑖂」字，「𑖂」字就造作出來所有的法；那個最開始的聲音阿「𑖀」是一個常法。

現在也可以看到有些印度人在車子前面寫一個阿「𑖀」字，上面

有一個 𑖀 的字，他們主張一切的法都是世間創始者（造物主）的聲音造作出來的，這樣的聲音是一個常法。

外道主張，發出一個聲音的時候，它會遍滿虛空，到處都有。現在透過先進的科學設備、各種電腦軟體，我們這邊發出的聲音能夠很快速地傳播出去，很遠的地方都會聽得到。我們內道認為：阿「𑖀」的聲音發出來的第二剎那就滅了，可是不知道真正的存在方式是怎樣的？

● 根現前的分類——

根現前分為五種：(1)取色之根現前、(2)取聲之根現前、(3)取香之根現前、(4)取味之根現前、(5)取所觸之根現前。

● 取色之根現前

「依於自之『不共增上緣——眼根』及『所緣緣——色』之後，所產生——已離分別且不錯亂的明知」，即「取色之根現前」的定義。至於其他四者的定義則依前述類推。

我們在《攝類學》的「大因果」單元學過「緣」，緣可以分三種：所緣緣、不共增上緣及等無間緣。

◇ 「取聲之根現前」的定義

課文講到「取色之根現前」的定義，又說其他四者的定義可依前

述類推，如果以這個「取色之根現前的定義」類推的話，「取聲之根現前」的定義是什麼？

學生答：依於自之「不共增上緣——耳根」及「所緣緣——聲音」之後，所產生——已離分別且不錯亂的明知。

◇「取香之根現前」的定義

「取香之根現前」的定義是什麼？

學生答：依於自之「不共增上緣——鼻根」及「所緣緣——氣味」之後，所產生——已離分別且不錯亂的明知。

2. 意現前

● 意現前的定義——

「由自之不共增上緣——意根所產生——已離分別且不錯亂的明知」，即「意現前」的定義。

課文只提到依靠意根，而沒有提到依靠所緣緣，所以意現前不需要依靠所緣緣而生，它只要依靠意根就可以。這邊所說的意現前是指神通、瑜伽現前這些。

佛陀所具備的一切遍智也是一種意現前。課文提到意現前不需要依靠所緣緣，那麼，佛陀的一切遍智有沒有所緣緣？佛陀的一切遍

智是有境，有境趨入對境的方式有兩種：遮遣趨入與成立趨入，那麼佛陀所具備的一切遍智是遮遣的方式趨入對境？還是成立的方式趨入對境？

學生答：是成人，因為是現前證得境的覺知之故。

因為《攝類學》裡面說「諸分別知是遣入，諸現前是成人」，所以說一切遍智是成人。「於自境以事物之力趨入」是成人的定義，所以我們可以思惟：如果一些事物顯現在一切遍智之上，然後生起這樣的一切遍智，那麼這些事物會變成一切遍智的所緣緣嗎？因為前面提到意現前不需要依靠所緣緣。

● 意現前的分類——

意現前分為兩類：(1)此處所說的意現前，(2)不是此處所說的意現前。

◇ 此處所說的意現前，「此處」指的是什麼？

課文中「此處所說的意現前」最後面，在講完「此處所說意現前產生的三種方式」之後，才說明「此處」是什麼？

所謂「此處所說的」，是說必須以《經》中所說的「認知色者分二類：依於眼及依於意。」的情況來瞭解。

◇「認知色者分二類：依於眼及依於意。」

課文「此處所說的」，是指必須以經中所說的「認知色者分二類：依於眼及依於意。」來瞭解。這兩句話的內涵是非常深奧的，所以要解釋一下。因為是經典的話，就是佛陀所講的，四大宗派都承許，所以有部、經部都要解釋這個經，那麼他們是怎麼解釋的呢？

「認知色者分二類」，認知色法的有境有二類，這邊「者」指的是現前。現前有兩種：一種是根知、一種是意知。

◇經部宗怎麼主張？

講到意知，經部怎麼主張呢？他們說，眼知看到色法後，內心會覺得這邊有一個色法，這時候的這顆心是依義共相而生的，所以是一個分別知。他們承許：生起看到色法的眼知，和覺得這邊有色法而生起分別知，它們之間會有很短暫的一剎那的意現前出現。

◇中觀應成派怎麼主張？

中觀應成派對於這兩句話就比較容易解釋，他們會說，當我們看到一個色法，例如一朵花，然後覺得這兒有一朵花的時候，那個分別知就是現前，所以不需要中間加一個意現前，之後再產生一個分別知；因為應成派認為：分別知本來就是一個現前，所以，「認知色法的根現前」和「意現前」，這樣解釋就非常順。

舉例來說，當我們聽到「砰」的聲音時，耳知去執取這個聲音，

然後內心想它的時候，已經變成分別知了，所以應成派認為在耳知與執那個聲音的分別知之間，不需要產生一剎那的意現前。這是宗派的不同主張。

經部派主張，這一剎那生起的意現前是一個隱蔽分。我們就問：你們是如何了知這個隱蔽分的？他們會回答：一剎那生起的意現前是一個隱蔽分；它不僅是隱蔽分，而且還是極隱蔽分；所以他們只能以引經據典的方式來瞭解。

按照道理來講，意現前的分類，必須是《經》中所說的：「認知者分二類：依於眼及依於意。」所以課文分為兩類：「此處所說的意現前」和「不是此處所說的意現前」，是非常好的。但是在後面才出現的「所謂…《經》云…」這一段文，應該排在「此處所說的意現前」的最前面，你們自己學習的時候，最好把它擺到最前面。

(1) 此處所說的意現前

● 定義——

「由自己的不共增上緣——意——所生的此處所說的已離分別且不錯亂的他證知」，即「此處所說的意現前」的定義。

● 分類——

「此處所說的意現前」分為五類：「取色之意現前」至「取觸之

意現前」等。

● 產生方式——

關於「此處所說之意現前」的產生方式，有三種主張：①交替間隔產生、②三者同步產生、及③唯相續後際生。其中：

① 交替間隔而生

主張：在「第一剎那的取色之根現前」產生之後，「第一剎那的取色之意現前」緊接著產生，其後「第二剎那的取色之根現前」產生……等等；亦即在每兩個根現前之間，就有一個意現前產生。

② 三者同步產生

主張：「第二剎那的取色之根現前」、「第一剎那的取色之意現前」、及「感受前述二者之自證現前」這三者同時產生。簡言之，朝外看的兩個與往內看的一個，是同時產生的。

這裡朝外與往內的意思是：有境覺知是內，對境外面的事物是外，所以，前二者是看外面的色法，比如花朵等等；自證是看「第二剎那的取色之根現前」、「第一剎那的取色之意現前」，所以說往內看。

③ 唯相續後際生

主張：依宗喀巴及賈曹傑師徒的密意，認為「唯有緊跟隨於『最後一剎那取色之根現前』之後，才有『取色之意現前』產生。」

比如，產生一個有五剎那相續的執花的眼知時，最後第五剎那的眼知之後才會產生意現前。

首先要知道：以上內容是以經部的主張為主，應成以下宗派解釋經典裡講的「認知色者分二類：依於眼及依於意。」這兩句話時，它的意思是：凡夫了知色法有兩種現前，一種是根現前，一種是意現前。提到凡夫相續產生這個意現前時，他們解釋起來比較困難，因為我們看到面前的色法時，譬如看到對面有座山，那時已經產生了根現前的眼知；接著我們會覺得對面有一座山，此時已經產生了執山的分別知。當有人把這個分別知修成了意現前的時候，幾乎都已成了聖者。

所以他們對於凡夫在此階段產生的這個意現前，會解釋為：就在根現前已經結束，還沒產生分別知的中間，會產生「時邊際剎那」的意現前，因為它的時間太短暫，所以這個意現前是極隱蔽分，它的三緣——所緣緣、增上緣、等無間緣——也都是極隱蔽分。

應成派的解釋則很簡單，因為根現前之後產生的那個分別知就是現前。所以課文也講到：

此外，在《釋量論》的教科書《善顯密意疏》(大班智達福稱尊者對於法稱論師所著《釋量論》之注解)中，也清楚說明：對於：「唯見此世者」的心相續而言，必須主張：「取色之意現前」出現的時間，至多不會超過一個「時邊際剎那」。

所謂「此處所說的」，是必須依「經中所說『認知色者分二類：依於眼及依於意。』」的情況來了解。

(2) 不是此處所說的意現前

例如：了知他人心識的神通。(他心通)

了知他人心識的神通，雖然是意現前，但不是「此處所說的意現前」。此外，還有一些「不是此處所說的意現前」，比如有些餓鬼道，還有一些人，生下來就帶有一些俱生的神通，這些是屬於意現前，但也不是「此處所說的意現前」；所以這些都不屬於「瑜伽現前」。

3. 自證現前

● 自證現前的定義——

「具有『能取的行相』者」，即「自證」的定義。

「已離分別且不錯亂之具有『能取的行相』者」，即「自證現前」的定義。

「自證現前」的定義是什麼？「具有『能取的行相』者」，就是自證的定義。提到自證，比如我們生起一個執「青色」的眼知時，有另一個覺知在執取這個執青色的眼知，這個執「青色眼知」的覺知所執取的，是這個眼知，它的對境唯有這個眼知，沒有其他的；就類似是眼知自己知道了自己，所以它叫做「自證」。

課本中「自證現前」的定義是：「已離分別且不錯亂之具有『能取的行相』者」。其實「自證現前」的定義不需要加這麼多，直接說「能取的行相者」就是自證現前的定義，也是可以的，因為「自證現前」和「自證」是一樣的，沒有什麼不同。

● 分類——

自證現前分為三類：(1)屬於量的自證現前、(2)屬於再決知的自證現前、(3)屬於顯而未定的自證現前。

(1) 屬於量的自證現前

屬於量的自證現前指的是什麼呢？

比如說生起一個執取色法的眼知時，產生第一剎那眼知的同時，也會產生一個感受這個眼知的能取行相者，這是屬於量的自證現前。

同樣的，產生第二剎那的眼知時，也會同時產生一個感受第二剎那眼知的能取行相者，這是屬於再決知的自證現前。雖然它對第二剎那產生的眼知來說，是一個量，可是它對總體的眼知來說，是再決知。同樣，第三剎那、第四剎那產生的這些自證，也都是再決知。

學生問：執取兔角的分別知和執取青色雪山的眼知，它的自證現前也是正確的量嗎？

感受執取兔角的分別知的自證，和感受執取青色雪山眼知的自

證，是不錯亂的心，它是一個現前。為什麼呢？因為感受執取兔角的分別知的自證所感受的，就是執兔角的分別知，所以它本身是對的。分別知自己錯亂了，可是執取分別知的這個自證是對的，比如，執取兔角的分別知的自證和這個分別知，二者如同水乳交融一般。另一個比喻是燈和燈的亮光，我們無法區分它們二者。一般都是這樣比喻的，所以我們可以承許這是一個現前。

(2) 屬於再決知的自證現前

例如，感受執花朵眼知第二剎那的自證。

(3) 屬於顯而未定的自證現前

「顯而未定」的自證是什麼？比如你在人群中看到很多很多的人，在你的眼知上是顯現了很多人，之後要回想剛才看到了誰？卻想不出來，只是知道剛才看到很多人；這種是顯而未定。同樣的，我們看書的時候，把書擺得遠遠的話，只知道書上有字，可是認不清是哪些字，這是所謂的顯而未定，所以說「具有能取的行相者」，能取這樣的「顯而未定行相」的能取者，就是顯而未定的自證。我們可以承許它是一個現前，它是不錯亂的；不錯亂的話，不一定了知對境，它確實沒有錯亂，可是它沒有了知對境。

4. 瑜伽現前

● 定義——

「由自之『不共增上緣』——止觀雙運三昧——所產生之已離分

別、不錯亂的聖者心相續之智」，即「瑜伽現前」的定義。

課文提到：如果是瑜伽現前的話，一定要依靠「止觀雙運的三昧」這樣的增上緣才可以生起，如果是依靠止觀雙運的三昧的增上緣的話，一定是聖者以上才可以生起的，所以說具備瑜伽現前者一定是聖者，有聲聞、獨覺、大乘三種聖者。

「瑜伽現前」的定義提到「止觀雙運的三昧」，一位行者已經修好了止觀雙運的三昧，如果他的欲求不是想得到色界、無色界的快樂享受，而是想脫離輪迴；然後依靠著「止觀雙運的三昧」的不共增上緣，去了知四諦的十六行相，之後一直修，然後得到真正的一個意現前；之後由資糧道、加行道，然後達到見道的時候，他會變成一位聖者，所以見道也可以稱為聖者的道。他修的是四諦十六行相，透過止觀雙運的增上緣去了知四諦十六行相，當達到見道的時候，會得到一個真正的「瑜伽現前」。

● 分類——

「瑜伽現前」可分為三類：(1)聲聞的瑜伽現前、(2)獨覺的瑜伽現前、(3)大乘的瑜伽現前。

(1) 聲聞的瑜伽現前

所謂聲聞的瑜伽現前：聲聞的第一個道是資糧道，然後依靠止觀雙運的不共增上緣去了知四諦，聲聞行者最主要觀修的是四諦十六

行相當中的無我，一直修無我，最後得到聲聞的見道的時候，就是聲聞的瑜伽現前。

(2) 獨覺的瑜伽現前

同理，獨覺也是一樣的，雖然獨覺行者主要觀修的是粗的法無我，不是人無我。但是，他達到見道的時候，同樣也得到一個瑜伽現前。

(3) 大乘的瑜伽現前

大乘行者觀修的是真正的法無我，就是所謂的空性，他一直修，當得到見道的時候，他會得到一個瑜伽現前。所以，以大乘的角度來說，他也具備聲聞、獨覺的瑜伽現前，所以他達到見道（聖者道）的時候，具備這三種瑜伽現前。

提到瑜伽現前，比如，我們世間人小時候就開始上學，十幾年後完成學業，得到一個高等學歷，比如大學畢業；你有了這個學歷之後，要用它去做什麼？比如，你是為了整個國家的人民去做什麼事情，或是為了自己個人去做什麼事情；就像這樣，當你得到這個止觀雙運的三昧之後，要依靠這樣的增上緣去做什麼？有些人想要脫離輪迴，然後去修四諦十六行相；也有人想要脫離欲界，享受色界的樂受。

所以透過這個比喻也可以了解：不同的行者，同樣是依靠止觀雙運三昧的不共增上緣，可是因為他們的欲求不同，各自會得到不同的瑜伽現前。

這邊講的瑜伽現前也有一種神通，它是修出來的，剛開始是修止，然後修觀，然後透過止觀雙運修對境——四諦十六行相，這樣一直修、修、修…，修出來的神通。另一種是與生俱來的，投生到餓鬼道的眾生，生下來就有一些俱生的神通，那種神通不是修出來的。

課文中的「據說：『自證現前和瑜伽現前，必須是意現前。』」我們一定要了解：為什麼「必須是意現前」呢？因為他們依靠的增上緣一定是意根，所以這邊講到：若是自證現前和瑜伽現前的話，一定是意識。

◇「現前」分為：意現前、根現前。

意現前又可分為：自證現前、瑜伽現前。

之前「現前」的分類裡面，其實可以分為兩種：意現前、根現前；這樣的分類方式比較好，因為一切的現前都包含在意現前和根現前裡面；意現前又可分為：自證現前、瑜伽現前。這樣分是很順的，按規則來講也應該這樣分。

在《攝類學》裡面，「基成」分為無常和常法，或分為事物和無事。如果說「基成」可分為：常法、色法、心法、不相應行法的話，這樣分是不對的。「色法、心法、不相應行法」是無常的分類而不是所知的分類。

同樣，如果「現前」要分類的話，先要分為意現前、根現前。接下來「意現前」再分為：自證現前、瑜伽現前，這樣的分類是非常好的。可是，課文裡把現前直接分為四種，其中三個都是意現前，這種分類方式就類似於把基成分為：常法、色法、心法、不相應行法那樣。

課文提到：

上述那些現前的定義，是根據經部宗的觀點；而唯識宗及瑜伽行中觀自續派則規定其定義為：「已離分別且由堅固習氣所產生的明知。」

所以這邊講的現前的定義，都是四大宗派裡經部宗的觀點，而唯識宗及瑜伽行中觀自續派「現前」的定義則為：「已離分別且由堅固習氣所產生的明知。」唯識宗是按照這樣的方式去定義現前的。

● 附帶說明「似現前」——

這邊要說明「似現前」，為什麼要提到七個「似現前」呢？因為外道主張：這些似現前都是真現前，自宗為了破除外道的主張，而講了這七個「似現前」。

● 七個似現前

◇ 《集量論》所說

陳那菩薩在《集量論》所說的：「錯亂世俗知，比與比度生，

憶念及希求，帶翳似現前。」主張有七個似現前。

七個「似現前」可以包含在「分別似現前」和「無分別似現前」裡面，其中前六個是分別似現前，最後一個是無分別似現前。

(1) 「錯亂知」

比如，執著遠處陽焰為水的分別知，是錯亂知；所以是似現前，不是真現前。

(2) 「世俗知」

所謂的「世俗知」指的是執著世俗法的分別知，比如執著寶瓶、柱子的分別知。外道認為這是現前，因為他們可以很清楚地知道這些世俗法；自宗為了破除外道的主張，而講到這也是似現前，不是真現前。

(3) 「比與比度生」

前面的「比」，藏文是比度，也稱「悟因心」，即知道因的心，意思是沒有產生真正的比度之前，了知「因三支（宗法、同品遍、異品遍）是否成立」的分別知，例如「聲音有法，是無常，所作性故。」這個正因論式中，了知「所作性是正因」的分別知，即悟因心。外道認為這也是一種現前，自宗許：這是似現前。

(4) 「比度生」

指的是真正通達所立的比度，例如，透過「聲音有法，是無常，

所作性故。」這個正因論式，了知「聲音是無常」的比度；他們認為這是一種現前。自宗許：這也是似現前。

(5) 「憶念」

指的是想念，他們認為：我們現在回想之前做過的一些事情，也是一種現前。自宗許：這是似現前。

(6) 「希求」

指的是未來將要發生的事情，或者未來有什麼打算的希求；他們認為這種也是一種現前。自宗許：這也是似現前。

以上這六個都是分別知的似現前。

(7) 「帶翳似現前」

「帶翳」指的是我們眼前會顯現一點一點的影像，好像看到毛髮飄落的樣子。自宗許：這樣的眼知是無分別的似現前，他們認為這是真現前。

以上七個是外道認為的現前，自宗主張七者都是似現前而不是真現前。

◇ 《釋量論》所說

法稱論師的《釋量論》裡把七個似現前歸納為四個來解說。

歸納為四個，其中三個分別似現前、一個無分別似現前。

三個「分別似現前」是：一、有依言的分別知，二、對別義增益的分別知，三、有隱蔽義的分別知。此外，第四個則是「無分別似現前」。

七個似現前的「世俗分別知」，歸納在第一、有依言的分別知裡面。「錯亂分別知」，歸納在第二、對別義增益的分別知裡面。「比與比度生，憶念及希求四者」，歸納在第三、有隱蔽義的分別知裡面。

課文提到：

如果想詳細瞭解這些解說，應當閱讀《惹對心類學》及大班智達福稱解釋法稱《釋量論》〈第三品〉的《釋量論善顯密意疏》等等。

總之，一些廣的講解《心類學》理論的書，或《釋量論》〈第三品〉，都可以看到以上七個似現前的事相。

如果想要進一步瞭解的話，可以去找：比如「現前」和「意識」有什麼區別？「現前」和「根知」有什麼區別？「現前」和「眼知」有什麼區別？找它們之間三句、四句的話，就會更深入地瞭解。

◇「現前」和「根知」之間有什麼區別？（三句、四句？）

學生答：三句，若是「根知」的話周遍是「現前」。

這是不周遍的，因為根知有很多顛倒知，比如執取青色雪山的眼知、看到兩個月亮的眼知，這些都是根知，所以眼知一定是根知，眼知、耳知、鼻知、舌知、身知，這些都是根知。但是根知不一定是現

前，因為是現前的話，一定不是錯亂的心，因為它的定義提到「不錯亂的心」，所以現前絕對不是一個錯亂的心。

「現前」和「根知」之間有什麼區別呢？不是三句，對吧？先要找出他們的同位。

1. 二者的同位：執瓶的眼知。
2. 是「現前」而不是「根知」的：瑜伽現前。
3. 是「根知」而不是「現前」的：看見兩個月亮的眼知。
4. 二者皆非的：如果在覺知裡面找的話，一切的分別知既不是「現前」也不是「根知」；如果不是在覺知裡面找的話，則柱子、寶瓶都是二者皆非的例子。

同樣，「現前」和「意識」有什麼區別？也是類似的道理。接下來你們也可以逐一去找：眼知、耳知、鼻知、舌知、身知它們與「現前」有什麼區別？

（二）比度

● 比度和比量的定義——

「依賴自己的基礎——正因——之後，不受自己的所量——隱蔽境——所欺誑的耽著知」，即「比度」的定義。

「依賴自己的基礎——正因——之後，新的、不受自己的所量——隱蔽境——所欺誑的明知」，即「比量」的定義。據說：「比度未必

是量」。

課文「依賴自己的基礎」，藏文直譯是：依賴著屬於自己的所依。你們之前你們學過《攝類學》，在「屬爾、非爾」單元都譯為「有『屬於』爾的一切遍智的所量」。

提到「比度」，要簡單講一下《因類學》的內容，怎麼會生起一個比度呢？比如有一座大山，山的另一邊在放火，山的這邊在冒煙；在山另一邊放火的那個人的眼知裡，火對他而言是一個現前，而對山這邊看到冒煙的這個人，依著這個「煙」的因，推理出「山那邊有火」的時候，第一剎那生起的「了知有火」這個覺知，就是所謂的「比度」。

有人主張：第一剎那生起的這個心是比度，第二剎那、第三剎那生起的這些心不是比度；因為第一剎那的心是依靠著正因而生的，其他的那些心不需要依靠正因，它是依靠第一剎那的心而生的。也有很多人主張：接著第一剎那連續而生的第二剎那、第三剎那…的心都是比度，因為它們都是依靠著正因而生的。

所以三大寺不同學院在這方面有不同的看法，比如哲蚌寺果芒學院的教科書裡面，作者袞欽蔣揚謝巴主張：除了第一剎那的比度外，第二剎那、第三剎那…，不是比度，它們是依靠第一剎那的心而生的，它們不需要依靠正因。

● 比度的分類——

比度分為三類：1.信許比度、2.共稱比度、3.事勢比度。

◇按道理，最好先講事勢比度，再講共稱比度、信許比度。

之前你們學過隱蔽分，隱蔽分有：極隱蔽分和稍隱蔽分。這邊比度的分類的方式，是先分「信許比度」、「共稱比度」，最後是「事勢比度」。按道理的話，先講「事勢比度」再「共稱比度」，最後才是「信許比度」，這樣會比較好。因為我們在講隱蔽分的時候，它有兩種：一種是稍隱蔽分、一種是極隱蔽分。

稍隱蔽分比較簡單，所以要先講「了知稍隱蔽分」的比度。稍隱蔽分，比如「聲無常」是一個稍隱蔽分，它是稍隱蔽分的話，那麼，依靠正因「了知聲無常」的覺知，為什麼是事勢比度呢？因為推理「聲無常」的這個因，叫事勢正因，了知這個稍隱蔽分的比度，就叫做「事勢比度」。

事勢比度

● 事勢比度的定義

「依賴自己的基礎——事勢正因——之後，不受自己的所量——稍隱蔽境——所欺誑的耽著知」，即「事勢比度」的定義。

「事勢比度」是依靠著事勢正因，不受自己的所量「稍隱蔽境」所欺誑的耽著知而了知的，所以先講「事勢比度」是最好的。舉一個

譬喻：我們現代人生病去看醫生，透過各種精密儀器的檢查等等方式，才可以瞭解這個病是某種細菌或病毒引起的；這些很細微的細菌或病毒是我們肉眼無法直接看出來的，所以這是屬於稍隱蔽。

每一個比度一定要依賴自己的基礎——正因，所以「事勢比度」依靠的這個正因就叫「事勢正因」，依靠「事勢正因」而生起的比度就叫「事勢比度」。

- 事相

例如：瞭解「聲是無常」的比度。

共稱比度 極成比度

- 共稱比度的定義

「依賴自己的基礎——共稱正因——之後，不受自己的所量——約定成俗的語詞——所欺誑的耽著知」，即「共稱比度」的定義。

- 事相

例如：瞭解「可以用『月亮』一詞來說明『有兔』」的比度。

舉個最簡單的例子，比如人的名字，藏族人取太陽、月亮、星星為名字，甚至有人取名為驢子、獅子的。當我們看到某個人的時候，有人說：「獅子來了」，因為他的名字就是獅子嘛，或者看到某個人的時候會說「太陽來了！」我們都會這樣說的。這時他內心生起「太陽

來了」的這個心，是一個顛倒的心？還是正確的心？

學生答：正確的心。

這確實是一個符義的覺知，正確的心。比如有人說：「太陽從那邊來了！」或者說「蓮花來了！」這時我們沒辦法跟他辯：「他不是蓮花呀！蓮花要長在水裡。他也不是太陽，太陽在天上啊！」那麼，他們為什麼說：太陽來了？太陽不是在天上嗎？

此時我們會去想：哦！原來可以稱呼他為「太陽」是世間共許了，他不是真正的太陽，不過稱呼他為「太陽」是正確的，因為這個稱呼已經是世間共許了。透過這種方式去推理得到的答案：可以稱呼這個人為「太陽」，就是共稱比度的所量。

共稱比度是由共稱正因而生的，比如「月亮有法，可被稱為有兔，因於分別境上存在故。」由這樣的共稱正因所產生的比度，就是「共稱比度」。

信許比度

● 信許比度的定義

「依賴自己的基礎——信許正因——之後，不受自己的所量——極隱蔽境——所欺誑的耽著知」，即「信許比度」的定義。

無法以事勢正因推理成立，也無法以極成正因推理成立，唯能以

「聖言所詮是正確」的正因而產生的比度，就是信許比度。

● 事相

例如：瞭解聖教本身所開示的意義：「『施得受用，戒生善』是正確無誤」的比度。

比如，依賴「『施得財，戒生樂』之聖言，於自所詮義無欺誑，因是三察清淨之聖言故。」這樣的正因所生的比度，就是信許比度。

比度的部分，我們就先講到這邊，它的定義在課文中已經說明清楚了，所以在此不多做解釋。

(三) 再決知

● 再決知的定義——

「瞭解『能引生自己的前量所已經瞭解者』的非量知」，即「再決知」的定義。

定義中的每個文字都有它要成立以及遣除的內容，等一下會慢慢解釋。

◇ 為什麼「瞭解已經瞭解的內容」不符合再決知的定義？

再決知的定義中提到：「瞭解『能引生自己的前量所已經瞭解者』的非量知。」那麼，為什麼「瞭解已經瞭解的內容」不符合再決知的

定義呢？

因為佛陀具備的一切遍智，他的第一剎那瞭解對境之後，第二剎那所瞭解的，也是第一剎那已經瞭解的內容，所以它會變成再決知；而佛陀具備的一切遍智一定是量，沒有再決知，所以如果不加「自己的前量所瞭解」的話，佛陀具備的一切遍智的第二剎那、第三剎那都會變成再決知。所以為了遣除這些，就多加了「能引生『自己的前量』所已經瞭解者的非量知」。

◇為什麼再決知的定義裡要加「非量知」？

剛剛是講「瞭解已經瞭解者」，現在講「非量」，如果舉出一個再決知的定義是：「瞭解能引生自己的前量所已經瞭解的『內容』」，其他文字「瞭解能引生自己的前量所已經瞭解」都一樣的話。這樣的再決知的定義，有什麼不周遍的地方？

很多教科書裡面提出「瞭解能引生自己的前量所瞭解的內容」就是再決知的定義，這本《心類學》的定義裡，作者多加了「非量知」。為什麼加這個「非量知」呢？

同樣的道理，第二剎那的一切遍智就是「了解能引生自己的前量所瞭解者」，但不是再決知，所以多加一個「非量知」。加了「非量知」，就是遮除了第二剎那的一切遍智，所以第二剎那的一切遍智也是一種量。

其他教科書裡面講：「瞭解能引生自己的前量所瞭解的內容」，就

是再決知的定義，他們會說：為什麼不需要加「非量知」呢？比如說，第二剎那的一切遍智，它不是能引生自己的前量所已經瞭解之後才瞭解的。為什麼呢？雖然它之前有第一剎那的一切遍智，可是它不需要依靠第一剎那的一切遍智，因為它是一切遍智，所以它自己有一種可以直接瞭解對境的能力。

所以他們不會承許：第二剎那的一切遍智，是瞭解能引生自己的前量所瞭解的內容，因為它也是一種一切遍智，它不需要依靠第一剎那的一切遍智。他們認為：除了佛陀之外的眾生，他的量的第二剎那，一定要依靠第一剎那，或者說第二剎那的覺知是：瞭解能引生自己的前量所瞭解的內容的明知。同樣，分別知也是如此，第二剎所瞭解的是：能引生自己的前量所瞭解的內容的明知；不過佛陀不需要這樣，因為它是一切遍智，不需要依靠他自己前面的第一剎那的一切遍智，他們是這樣解釋的。

為什麼有以上不同的說法呢？舉例來說，我們考試的時候，有一種問答方式的考試，用同樣的問題，問不同的學生，前面的學生回答之後，第二個學生回答的時候，他自己有回答的能力，並不需要依靠前者的回答。所以這邊說的：第二剎那的一切遍智，不需要依靠第一剎那，或者說不需要依靠能引生自己的前量而去瞭解；他們是這樣解釋的，就像每個學生都有自己的能力可以回答問題那樣。

中觀應成派承許：一切的再決知都是量。量不一定是第一剎那的了知，第二剎那、第三剎那都是量，反正，不錯亂的去了知對境，都是量。可是從中觀自續派以下的宗派都認為：量一定是新的，或者第

一剎那的覺知。

所以中觀應成派的想法和世間人的想法很相似。對於世間人來說，所謂的「量」是已經量好了、確定了，當這件事情已經確定的時候，他們會說：這是已經量好的，所以說這是一種「量」，一般世間人是這樣去定義的。他們不會認為：一定是第一個剎那才是「量」，對吧？已經確定下來了、已經量好了，就是一個「量」，所以中觀應成派的主張很符合世間人的說法。前面講過現前的部分，中觀應成的說法和世間人的說法也是很相似的。

● 分類——

分為二種：1.現前再決知、2.分別再決知

課文中再決知分兩種：現前再決知、分別再決知。我個人的想法是分為：分別再決知、無分別再決知，這樣也是可以的。

1. 現前再決知

又分為四類：(1)根現前再決知、(2)意現前再決知、(3)自證現前再決知、(4)瑜伽現前再決知。

根現前、意現前這些，前面都講過了，比如：根現前和意現前的第一剎那都是量，它們的第二剎那都變成再決知。

● 根現前再決知

其中，根現前再決知也可以分五種，可以承許：每一種根現前量的第二剎那都是再決知，每一種根現前的第一剎那都是量。

2. 分別再決知

分別再決知又分為二種：(1)由現前知引生的分別再決知、(2)由比度知引生的分別再決知。

這些都是分別再決知的分類。課文中提到的它們的事相：

(1) 由現前知引生的分別再決知的事相

「於『取青色之現前知』之後，所產生之確定(對境)為青色的決定知」就是第一的事相。

第一個剎那看到青色，透過眼知看到青色之後的第二剎那，就是確定對境是青色，我們生起一個分別知「喔~原來這是青色」，這就是所謂的「現前引生的分別再決知」。

(2) 由比度知引生的分別再決知的事相

「瞭解『聲是無常』的比度第二剎那」，則是第二的事相。

透過邏輯判斷「聲音是無常」的第一剎那，是比度的量，然後它的第二剎那，是比度的再決知也是分別知。所以一個是現前所引起的，一個是比度，或者說分別知所引起的。

在《具理論》中說過：「現前知的第一剎那和比度知的第一剎那，這兩者是量；而成為前述二者相續的隨後那些具有『無異的成立與安住』的認知，則捨棄彼等是量。」因此說明了：要把此處的「相同的成立與安住」視為「相同的結果」或相同的果。

一般「相同的成立與安住」都不會解釋為相同的果，而會解釋為：比如產生一個量的時候，同一時間會產生心王與很多心所，這些心王與心所的成立是同時的，安住也是同時的。不過這本心類學裡面，把它解釋為相同的果，它的意思是：比如產生一個比度的時候，第一剎那的比度和它的果——第二剎那的比度，就是「相同的成立與安住」。

◇ 再決知和執青色的眼知之間有什麼區別？

提到再決知，我們複習一下三句四句，比如，再決知和執青色的眼知，它們之間有什麼區別？

學生答：四句。

如果有四句的話，要先找到二者的同位。

學生答：執青色眼知的第二剎那。

先要知道：在我問問題的時候，我是辯者、你們是回答者；我回答的時候，我是立宗者，你們是辯者，你們要辯。比如，我答「同義」的話，你們辯：「不是同義啊」；如果我答：「周遍」，你們辯：「這個不周遍」。回答者一定要把那個不遍舉出來。比如我說三句，你們知道不是三句，而是四句的話，一定要把不周遍的例子舉出來喔！

比如，我立宗：「執青色的眼知周遍是再決知」，這樣主張的話，你們用什麼樣的方式來辯？

學生答：執青色的眼知第的第一剎那有法，應是再決知，因為是執青的眼知故。

所以「執青色的第一剎那為有法，理應是再決知，因為是執青色的眼知」，如果你承許：是再決知的話，再問：「它是瞭解能引生自己的前量所已經瞭解者嗎？因為是再決知故。」可以這樣辯下去。

◇比度與再決知之間的區別

比度與再決知之間有什麼區別？

學生答：四句。

這有兩種說法，有人說，若是比度的話不一定是量，克主傑大師說若是比度一定是量，如果是這種說法的話，它們之間沒有四句，不過按照課文中的說法，比度和再決知有四句的。所以能多找一些三句、四句的話，會非常有幫助的。

(四) 伺察意

認知的七項分類中，第四個是「伺察意」，「伺察意」指的是我們瞭解一個事物、事情的時候，並沒有完全確定，只是猜測是這樣子，

但是猜測的背後並沒有正確的理由，伺察意大概有這樣的意思。

比如，我們認為聲音一定是無常，可是並沒有找出完全正確的理由來成立「聲音是無常」，這樣的心是一種伺察意。同理，我們會相信有三寶、有佛陀，如果已經能夠以「量」了知的話，就不是伺察意；如果只是相信的話，那還是一種伺察意。又如，由於有些家庭的傳統，父母都會說有前後世、有因果，我們內心對這些都很相信；這種相信就是一種伺察意。

西藏的宗派對於伺察意有不同的說法。例如薩迦派根本不承許有伺察意這樣的覺知，他們為什麼這樣說呢？因為伺察意這個名相，根本不會出現在經典中，尤其不會出現在印度的論典中，所以不承許有這樣的伺察意。我們認為的伺察意，薩迦派他們覺得那是一種猶豫。不過宗大師和克主傑、賈曹傑大師他們都認為：這叫做伺察意。

● 伺察意的定義(一)——

「對於已成為自己主要『趨入境』的法，雖極為耽著，然尚未得決定義的明知」，即「伺察意」的定義。

「對於已成為自己主要『趨入境』的法」，比如執著「聲常法」的覺知，它雖然也是「雖極為耽著，然尚未得決定義的明知」，但這個覺知沒有趨入境，因為「聲音常法」是不存在的，它是顛倒知，定義中加「趨入境的法」原因就在於此。如果不加「極為耽著」，它可能變成猶豫，猶豫是對兩端產生疑惑，加「極為耽著」可以遣除猶豫。

● 分類——

伺察意可以分為三類：1.無因相的伺察意 2.不確定因相的伺察意
3.依賴似因相的伺察意。

● 事相——

1. 無因相的伺察意

毫無理由地認為「聲音是無常」的想法，就是第一的事相。

比如：有時候我們看到一個人，自然而然就會懷疑他不是一個好人，可是卻說不出什麼理由，這就是無因相的伺察意。

2. 不確定因相的伺察意

不確定「聲是所作性；以及若是所作性，必然是無常」這個道理，而透過「所作性」這個因相，思惟「聲是無常」的想法，就是第二的事相。

他不確定「聲是所作性」以及「若是所作性，必然是無常」這個道理，而是透過「所作性」這個因相，思惟「聲音是無常」這個想法，這是不確定因相的伺察意。

不確定因相的伺察意，也可以說不成立因相的伺察意，比如「聲音有法，理應是無常，因是眼知所取故。」「聲音是無常」的立宗是對的，不過他的因是「眼知所取」，所以他的因不成立，這種時候也會出現一個伺察意，這是不確定因相的伺察意。

課文提到「聲有法，理應是無常，因是所量」，是依賴似因相的伺察意的事相。透過所量這個因相，思惟聲是無常的想法，這也可以承許是「不確定因相的伺察意」，為什麼呢？因為如果是所量和所知的話，不確定是無常或者說不周遍是無常，所以是屬於「不確定因相的伺察意」，可以算是不確定因相的伺察意，這是不同的說法。

3. 依賴似因相的伺察意

透過「所量」這個因相，思惟「聲音是無常」的想法，就是第三的事相。

透過「所量」這個因相，思惟「聲音是無常」的想法，這是依賴相似因相的伺察意，因為「所量」不是正確的因。舉的事相是「聲音有法，理應是無常，因所量（或所知）故」。因為這個因不周遍，它是一種相似因，所以就是依靠相似因相的伺察意。

同樣的，薩迦班智達在他的《量理寶藏論》中也說過：「全然不觀待於因、僅宗將轉猶豫知，依於正因或似因；伺意種類不過三。」

◇「全然不觀待於因、僅宗將轉猶豫知，依於正因或似因；伺意種類不過三。」這個偈頌的本意是甚麼？

這個偈頌在藏文中有兩種不同的版本：

一、如是「全然不觀待於因、僅宗將轉猶豫知，依於正因或似因；伺意種類不過三。」

二、如是的話，「全然不觀待於因、僅宗將轉猶豫知，依於正因或似因；伺意種類不過三。」藏文 དེ་ཉམས་ན་ཡང་། 多加了(ན)字，意思就完全不一樣了。

第二個版本「如是的話」དེ་ཉམས་ན་ཡང་། 才正確，因為薩迦班智達在《量理寶藏論》中說的是破伺察意的，而不是承許伺察意的。

我們的課文裡，伺察意的定義為：「對於已成為自己主要『趨入境』之法，雖極為耽著，然尚未得決定義的明知。」

《量理寶藏論》是完全不承許有伺察意的，因為這個偈頌是破伺察意的，「全然不觀待於因、僅宗將轉猶豫知」，是說伺察意完全不觀待因，僅僅是一個立宗或主張的話，它就是猶豫知。「依於正因或似因」，依賴因的話，依於正因它是比度；依於似因則是顛倒知。這是偈頌的本意。

學生問：偈頌最後一句「伺意種類不過三」是什麼意思？

課文提到依於正因或似因，對吧？如果依靠於正因它會變成比度。「伺意種類不過三」藏文原文是 ཉམས་ལྡང་གསུམ་ལས་འདའ་བ་མེད།，就是似因種類不過三。所以《量理寶藏論》又說：你所謂的伺察意如果依靠正因的話一定是比度；如果依靠似因的話，似因一定有三種，除此之外沒有其他的(似因)。如果依靠這些似因的話，會變成顛倒知，所以沒有你所謂的「伺察意」，伺察意是沒有的、不存在的。

雖然薩迦班智達這樣破除伺察意，但是我們可以回答：也可以有一種依靠著似因的伺察意，舉例來說：當我們看到一個很瘦的人，我們透過「他很瘦」這個理由，判斷他是肺結核的病人；我們所依靠的因是似因，不是正確的因，很瘦的話不一定是肺結核，對吧？不過，實際上他是肺結核的患者，這個判斷是對的，所以那是一種伺察意。

再舉個例子：一個華人在講中文，你們就判斷他是華人，因為他在講中文。這時你的判斷是對的，因為實際上他是華人，但是講華語的不一定是華人。

◇ 伺察意分為二種：無因相的、有因相的伺察意。

有因相的伺察意又分二：依靠正因相的、依靠似因相的伺察意。

課文中，伺察意分三種：無因相的、不確定因相的，及依賴相似因相的伺察意。但我個人認為應該分兩種：無因相的伺察意和有因相的伺察意。

1. 無因相的伺察意

無因相的伺察意是完全沒有什麼因相，自己覺得今天會下雨，但完全沒有什麼理由，這樣的伺察意是無因相的伺察意。再舉一個例子，我們看到某個人的時候，沒有任何理由，就覺得這個人怪怪的不是好人，這是無因相的伺察意。

2. 有因相的伺察意

有因相的伺察意又可分為兩種，一種是依靠正因相的伺察意，另

一種是依靠似因相的伺察意。

(1) 依賴正因相的伺察意

依靠正因相的伺察意，比如，聲音是無常，因所作性故，他依賴的因是對的、正確的，可是他還沒完全地瞭解聲是無常，所以，這時候也會產生伺察意。

(2) 依賴似因相的伺察意

分三：①不確定的似因相、②不成立的似因相、③相違的似因相。

薩迦班智達在破除伺察意的時候說「似因種類不過三」，其實，三者當中的前兩個：不確定和不成立的似因，是可以理解的；不過我們回答的時候，可以說它是一種伺察意。

至於第三個：依賴相違的似因相的伺察意，則根本不需要考慮，為什麼呢？因為相違的似因的立宗是完全相反的立宗，比如一般都說「聲有法是無常，因是所知故。」變成一個似因，對吧？如果提到相違似因的話，比如「聲有法是常法，因是所作性故。」這個相違似因相的立宗是「聲音是常法」，對「聲音是常法」會不會產生伺察意，是根本不需要考慮的，因為「聲音是常法」是一個顛倒的立宗。

平時都沒有「依賴正因的伺察意」這樣的說法，實際上一定是有的，它是很重要的一個事相。舉個依賴正因的伺察意的例子，比如「聲音有法，理應是無常，因所作性故。」這個應成論式，透過「所作性」這個理由，去判斷「聲音是無常」的時候，首先，舉的因是所作性，

透過所作性的因，成立因三支(宗法、同品遍、異品遍)；成立之後，敵論者會懷疑：「聲音是無常」嗎？因為聲音是所作性，所作性一定是無常。

敵論者首先產生猶豫的心，這個猶豫的心會變成伺察意，先是猶豫，然後確定是無常，可是在他還沒有通達「聲音是無常」之前的覺知，是依靠正因的伺察意，所以依靠正因的伺察意也是有的。產生這個伺察意之後，就慢慢會產生比量。意思是說：伺察意的時候尚未獲得決定義，「量」的時候就已經決定了，所以說依賴正因的伺察意也是有的。

判斷隱蔽分，比如，以「聲音有法，是無常，因所作性故。」這樣的正因來推理的時候。首先成立「因三支」，依著因三支產生的，第一個是猶豫，第二個是伺察意，第三個是量。這是大家都認可的說法，所以依於正因的伺察意也是有的，但在課文中沒有這個分類。

● 伺察意的定義 (二)——

再者，伺察意的定義也可安立如下：「完全不依賴經驗及所依正因，對於自之趨入境，雖執持不錯亂之一端，然而並未獲得決定義的耽著的明知」。

你們以前沒上過《心類學》，是嗎？

學生答：略略聽過。

《心類學》的教材有兩種，本書是屬於略的，廣的是指《惹對心類學》，根據《惹對心類學》「伺察意」的定義是「全然不依賴經驗及以正因為基礎的情況下，對自己正確的境的一端，新的、決定的耽著知」。

定義中「全然不依賴經驗」是為了遮除現前知；「不依賴正因」，是為了要遮除比度；「對自己正確的境」是為了要遮除顛倒的知。接下來，加「一端」是為了遮除猶豫知；加「新的、決定的」是為了遮除再決知。最後加「耽著知」是為了遮除無分別知，也同時遮除了顯而未定。所以其他六項分類的覺知都不是，而具有這樣條件的覺知就是伺察意。

不過本書作者依照《惹對心類學》的定義，自己重新安立伺察意的第二個定義為「完全不依賴經驗及所依正因，對於自之趨入境，雖執持不錯亂之一端，然而並未獲得決定義的耽著的明知」。這和《惹對心類學》原來的定義有所不同，尤其沒有加最後的「新的」那個詞。一般的概念，若是伺察意的話，一定是第一剎那的、新的，第二剎那那些不算是伺察意；不過作者在這裡省略了。

課文提到「全然不依賴經驗」，解釋「經驗」這一詞的時候，作者自己解釋了三種經驗：(1)禪修所生的經驗、(2)自證的經驗、(3)不和義總混合的清晰經驗。定義中所謂的「依賴」指的是：以果依賴因這種方式解釋，把那些經驗當作是因，伺察意當作是果，以這種方式解釋伺察意「不依賴」那三種經驗。

不過《惹對心類學》定義中，「經驗」一詞應該解釋為現前的經驗，意思是有境現前去通達對境的一種方式，也會說以現前經驗對境，伺察意不依賴這種方式通達對境，所以本書作者對經驗一詞的解釋和《惹對心類學》對經驗的解釋不一樣。

課文提到：

若如此定義，我（本書作者蔣悲桑佩格西）想：「這三種經驗若是屬於心的話，則未必是心類學七項分類當中的任何一個。」為什麼？因為我們可以容易了解「不淨的三昧」（不淨觀）及「學者心相續當中的大悲心」等是屬於方便的了解種類，而非其它的了解種類。

我認為：「由於是憑藉禪修所生之經驗（由修所生已任運之經驗），因此理應不是伺察意；又因為不是受到錯亂因所影響，所以也不應該是顛倒知。」不過這仍值得研究。

簡略來說，以上內容就是：如此定義伺察意的話，作者自己想：若是覺知不一定是七項分類之一，比如，不淨觀和有學道者心相續當中的大悲心，雖然是覺知，但不是七項分類的任何一個。我們很容易知道：除了顛倒知與伺察意之外，不是其他五個覺知，因為不是由修所生之經驗，因此不是伺察意；又因為不是受到錯亂因所影響，所以也不是顛倒知。

這邊提到「不淨的三昧」，我們先講一下：

「不淨的三昧」及「有學道者心相續的大悲心」，既不是現前也

不是比度，如果是的話，一定會變成伺察意。伺察意的話它是不依賴經驗所生的。可是這邊提到的「不淨的三昧」是依賴經驗而生的，它是禪修所生的經驗，所以它不會變成伺察意。所以它雖然是覺知，但不是七項分類的任何一個覺知。

「不淨的三昧」是什麼？

我自己的上師曾經這樣講過：為了遮除我們的貪心，所以我們要去觀修這個「不淨的三昧」，觀修「不淨的三昧」有很多方式，比如，觀想自己的身體是腐爛的，裡面的血液、器官等都看得到。

很多上師也講到：最好的方式就是把自己整個身體觀想為白骨，從額頭開始，觀一個小小的白骨，然後那個白骨慢慢擴大遍佈全身，整個身體都成為白骨，就類似我們在醫院裡看到的人體骨骼標本那樣。

總之，有不同的觀想方式；這樣去觀的話，可以遮除貪心，對貪心很強的人有非常大的幫助，所謂的「不淨的三昧」指的是這個。所以作者認為「不淨的三昧」是依賴禪修所生的一種經驗，所以它不是伺察意。

定義中又說到：「又因為沒有受到錯亂因所污染，所以也不應該是顛倒知。」作者的理由是：雖然這邊說不淨的三昧沒有受到錯亂因所污染，可是在《釋量論》的根本頌及它的釋論裡面，都很詳細提到：不淨三昧受到了錯亂因所染污，因為它不是一個瑜伽現前；不是一個瑜伽現前的情況下，它會受到一點點的錯亂因染污。

《心類學》課文裡講它沒有受到染污，可是《釋量論》講它受到了染污，這方面是我們要觀察的地方。

從另一個角度去想的話，提到這個不淨的三昧，可以把自己所看到的都觀修為白骨。有人會反問：「這些明明就不是白骨啊，把不是白骨的，當作白骨去觀修，為什麼不是一個顛倒知？」這個時候，作者怎麼回答呢？他應該會回答：「因為他雖然在禪修遍地都是白骨的不淨三昧，不過這是他刻意去修的，所以它沒有受到錯亂因所染污。」

還有，我們平時如果說自己有能力，或者說自己故意用這種方式去觀，就是有受到錯亂因所染污的話，那密續裡面把自己觀想為本尊，這樣的說法很多，當這樣觀想的時候，自己不是那個本尊，對吧？所以，把自己觀想為本尊，也是一種顛倒知嗎？因為它是錯誤、顛倒的，不是正確的，那麼，這也會變成一個顛倒知嗎？

所以對於上述「禪修遍地都是白骨的不淨三昧有沒有受到錯亂因所染污？」這個問題，應該可以回答：這個時候他也是自己刻意、專門去觀修的，所以那個觀修不是顛倒知。

三種經驗中的(2)「自證的經驗」、(3)「不和義總混合的清晰經驗」，作者說得很對。如果是伺察意的話，根本不需要依賴這兩個，伺察意的話一定不是自證，也不依賴不和義總混合的清晰經驗。

課文中，對於(1)禪修所生的經驗，他舉出兩個有法：「不淨的三

昧」及「有學道者心相續的大悲心」等，因為他認為：「由於是憑藉禪修所生之經驗（由修所生已任運之經驗），因此理應不是伺察意；又因為不是受到錯亂因所影響，所以也不應該是顛倒知。」

「有學道者心相續的大悲心」（指還沒有成佛的眾生具備的大悲心）。前面我們講過：有學道者心相續具備的大悲心以及菩提心都是伺察意。如果伺察意不依賴這些禪修所生的經驗的話，而有學道者所具備的大悲心是依賴禪修所生的經驗，所以它就不會變成一個伺察意。

若安立第二個定義：「完全不依賴經驗及所依正因，對於自之趨入境，雖執取不錯亂之一端，然而並未獲得決定義的耽著的明知」的話，一般普遍都說：有學道者心相續具備的大悲心沒有通達對境，所以課文裡說「有學道者心相續具備的大悲心」不是伺察意，它不是七項分類中的任何一個覺知。

首先，它不是現前，因為若是現前，一定要通達對境；它也不是比度，比度同樣要了知對境；它也不是再決知，再決知也要了知對境；如果它不是伺察意的話，接下來，也不是猶豫、也不是顛倒知；所以它不是七項分類的任何一個覺知，作者是這樣主張的。

如果說「有學道者心相續具備的大悲心」沒有了知對境的話，這也是可以思考的題目。譬如：當我們非常口渴想要喝水的時候，那顆心會執取什麼？

學生答：執取水。

對，就像這樣，當我們口渴想要喝水的時候，那顆心執取的就是水，但是它有通達水嗎？這個問題就難以回答了，它沒有通達水嗎？執取的是水，可是沒有通達水。為什麼沒有通達水？很難講出原因；若說它通達水，那麼，慈悲心也是如此，它執取的就是：非常想要讓一切有情離苦，想要讓他們脫離輪迴、離開痛苦，那它為什麼沒有通達對境？這是同樣的道理。

比如我們患重病的時候，很希望儘快遠離這個病苦，我們一定會這樣想的，這樣想的時候，那一顆心有沒有了知自己的病情？這是一樣的道理。

同樣地，大悲心的對境是：想要讓一切眾生離開痛苦的那一分，那你們覺得大悲心所執取的是什麼？它所執取的就是「眾生要遠離痛苦」的那一分，就像我們得病的時候，也會想：能夠遠離這個病多好啊！當時那顆心執取的是：「離開病苦」的那一分。慈心悲心都是如此：慈心就是希求眾生得到快樂，悲心就是希求眾生離開痛苦。

所以作者提出：「有學道者心相續具備的大悲心」既不是現前，也不是比度、也不是再決知，這三個都是要了知對境的，可是大悲心沒有了知對境；它也不是七項分類的後四個，所以按照伺察意的第二定義的話，若是覺知，不一定是七項分類之一。

作者把以上這些疑點都說出來了，可是自己卻找不出更好的伺

察意定義，所以若是第一個定義有那些過失；若是第二個定義也有上述這些疑點。

(五) 猶豫

● 猶豫的定義——

「透過自力，於兩端產生疑惑的明知」，即「猶豫」的定義。

◇ 猶豫的定義需不需要加「自力」？

這邊提到「透過自力，於兩端產生疑惑的明知」，關於定義中「透過自力」的這個「自力」，有很多辯經：「猶豫」它本身是一個心所，與它相應的其他心所不會變成「猶豫」；因為它們不是「透過自力於兩端產生疑惑」的，比如，和「猶豫」有五相應的那些心所，不會變成猶豫；為了遮除這些，所以加了「自力」。

但是同樣也會有一個疑點，就是：它們不是猶豫的話，那些和它相應的心與心所都不是覺知嗎？因為它們不是七項分類的任何一個覺知的緣故。

因為有這個過失，所以也會有其他方式講猶豫的定義：沒有加「透過自力」，而直接說「對於兩端產生疑惑的明知」。比如做菜時加鹽巴的話，整鍋菜都會變成鹹的，那時無法區分哪個是鹽巴，哪個不是鹽巴，那道菜全部都有這個味道；就像這樣，與猶豫相應的所有心

及心所都是猶豫。

所以如果主張不加「自力」，他們會承許：猶豫和與它相應的這些心所是猶豫；如果主張加「自力」，則沒辦法承許：猶豫和與它相應的這些心所是猶豫。

以不加「自力」的主張來講，後面會講到煩惱心所裡面的猶豫——煩惱猶豫，煩惱猶豫指的是：「對因果、對前後世生起猶豫」。提到煩惱的猶豫時，就不得不加「自力」了，因為對因果、對前後世這方面生起的猶豫，是以自己的能力對於兩端產生疑惑的一個明知。

所以，當這個煩惱猶豫產生的時候，同時產生與它相應的五遍行心所，若不加「自力」，那麼其他五相應的心所也是煩惱嗎？因為它們和這個猶豫完全沒有區別了，不過在教典裡說它們不是煩惱，而是具煩惱。

煩惱猶豫本身是一個煩惱，它是「對因果、前後世生起猶豫」，對因果、前後世生起猶豫的話，會透過自己的能力對兩端產生疑惑，所以它本身是真正的煩惱，可是，與它相應的這些心所不是煩惱，原因是：它們不是由自力而對因果產生疑惑的緣故，所以前者是真正的煩惱，後者是具煩惱而不是真正的煩惱。

● 分類——

若予分類，有三：1.符合事實之猶豫、2.不符合事實之猶豫、3.等分猶豫。它們的事相如下：

● 事相——

1. 想著「聲音大概是無常的吧？」的貳心，就是符合事實之猶豫的事相；

2. 想著「聲音大概是常的吧？」的貳心，就是不符合事實之猶豫的事相；

3. 懷疑「聲音究竟是常？還是無常？」的貳心，就是等分猶豫的事相。

前面講到：薩迦班智達主張沒有「伺察意」這個覺知。若是這樣，我們就從認知的七項分類舉出一個有法，比如「有學道者心相續具備的大悲心」，它是覺知，若是覺知，它不是伺察意的話；那它是猶豫嗎？若是猶豫，那它是猶豫三項分類中的哪一個？

(六) 顯而未定

● 顯而未定的定義——

「自之趨入境的自相，雖清楚顯現；但對於此（趨入境之自相）卻不能引生確定的明知」，即「顯而未定」的定義。

● 分類——

若予分類，有屬於顯而未定之 1.根現前、2.意現前及 3.自證現前等三種。

● 事相——

1. 能引生「我是否看見青色？」這種疑惑的「取青色之根現前」，就是第一（屬於顯而未定之根現前）的事相；

2. 凡夫心相續中之「取色之意現前」，就是第二（屬於顯而未定之意現前）的事相；

順世外道心相續中感受到比量的自證現前，就是第三（屬於顯而未定之自證現前）的事相。

1. 根現前的顯而未定

例如，我們把書本放在遠處，書上的那些字是看不清楚的，只會顯現有很多字，可是沒辦法確定是些什麼字？這就是所謂的根現前的「顯而未定」。

2. 意現前的顯而未定，例如，凡夫心相續中之「取色之意現前」。

3. 屬於顯而未定的自證現前的事相：

順世外道是一個斷見外道，「這個外道心相續中感受到比量的自證現前」是常常辯經的一個題目，提到這個斷見外道，他們根本不承許比度。又，這邊講到「感受到比量的自證」，當提到「感受到比量的自證」時，如果是「量」的話，感受它的自證一定要去了知這個量，所以它怎麼可能會變成一個「顯而未定」呢？因為它所感受的確定是量，很多經論講到：若是量的話，感受它的自證一定會了知它的。所以這邊提到它是「顯而未定」，也是有問題的。

(七) 顛倒知

● 顛倒知的定義——

「對於自之『趨入境』產生錯亂的明知」，即「顛倒知」的定義。

● 分類——

若予分類，有二：1.分別之顛倒知，及 2.無分別之顛倒知。

1. 分別顛倒知

● 事相

「執著兔角的分別」及「補特伽羅我執」，就是第一（分別之顛倒知）的事相。

2. 無分別顛倒知

● 分類及事相_

第二（無分別顛倒知）當中，又分二種：

(1)屬於根知的無分別顛倒知、(2)屬於意知的無分別顛倒知。

其中，「看見兩個月亮的根知」及「看見藍色雪山的根知」，就是第一（屬於根知的無分別顛倒知）的事相；「藍色清晰顯現的夢知」，則是第二（屬於意知的無分別顛倒知）的事相。

提到「藍色清晰顯現的夢知」，這是屬於意識的無分別顛倒知的事相。當提到「夢」的時候，常有人會問：它雖然是一個意知，但它是不是無分別？夢不是分別知嗎？為什麼是無分別？它沒有依賴義共相嗎？等等問題。這也是常常會討論的題目。

為什麼說夢知是無分別呢？因為它不依賴義共相，我們做夢的時候，夢境自己會顯現在我們的覺知上，而不是由我們自己的想像去執這個對境；比如做夢的時候，自己沒有什麼要去做夢的想法，而是夢境自然會顯現在我們的心識上，所以它不是以遮遣的方式趨入對境，而是以成立的方式趨入對境，就像事物它本身顯現在我們的心識上，所以它是無分別（離分別）的，是這樣解釋的。

這是一種顛倒知，比如我們睡在一個很小的房間，做夢的時候，可以夢到很大的大象，但是這個小小的房間不可能容得下那麼大的大象，所以這是一種顛倒知，對境是錯誤的。

我們也可以去想：比如做夢的時候，是自己的覺知去想對境？還是對境顯現在我們的覺知上？這是可以自己去觀察的。



認知的三項分類

二、認知的三項分類方式

有認知的三項分類，是因為有：

(一)把「義共相」視為「所取境」的分別知；

(二)把「自相」視為「所取境」之無分別知、不錯亂的認知；

(三)把「清晰顯現的不存在顯相」視為「所取境」的無分別、錯亂的認知。

● 同義

第一與「分別」二者同義；

第二與「現前」二者同義；

第三與「無分別顛倒知」二者同義。

講到認知的三項分類，前面所講的七項分類的覺知，都包含在這三項裡面，七項分類的第一個「現前」包含在哪裡呢？包含在第二項，因為「把『自相』視為『所取境』之無分別、不錯亂的認知」，和「現前」是同義的，所以現前包含在這一項裡面。

第一項「把『義總』作為『所取境』的分別知」裡面，包含什麼覺知呢？包含的是：七項分類中的第二個「比度」、第四個伺察意、第五個猶豫，所以這三個和分別知是同義的。第六個「顯而未定」則包含在第二項「把『自相』視為『所取境』之無分別、不錯亂的認知」裡面。

剩下的「再決知」和「顛倒知」，沒有確定包含在這三項中的任

一項，而是看當下的這個覺知，比如再決知有現前的再決知，也有分別的再決知。所以，是「現前的再決知」包含在第二項裡面，是「分別的再決知」則包含在第一項裡面。

這邊講第三項「把『清晰顯現的不存在顯相』視為『所取境』的無分別、錯亂的認知」和「無分別顛倒知」二者同義，可是前面講伺察意的時候提到：「不淨的三昧」是一個顛倒知嗎？因為它是「把『清晰顯現的不存在顯相』視為『所取境』的無分別、錯亂的認知」。

所以，你們也可以把「不淨的三昧」當作有法去討論：它是顛倒知嗎？因為它是「把『清晰顯現的不存在顯相』視為『所取境』的無分別、錯亂的認知。」如果承許它是顛倒知的話，那麼七項分類時提到：若它不是伺察意的話，其他的六項分類都不是，因為它沒有受到錯亂因所染，所以它也不是顛倒知。這兩個說法不是有矛盾嗎？可以這樣去思考。

希望你們把三項分類的第一項：「把『義總』(義共相)作為『所取境』的分別知」當作一個法，去找它和七項分類的每一個覺知之間的區別。比如「現前」和它有何區別？「比度」和它有何區別？

同樣，也去找：七項裡面的任何一個覺知，和「把『自相』作為『所取境』之無分別、不錯亂的認知」有何區別？還可以再去找：「把『清晰顯現的不存在顯相』作為『所取境』的無分別、錯亂的認知」，和七項裡面的任何一個覺知比如「現前」，有什麼樣的區別？



認知的二項分類

三、認知的二項分類方式

有「認知的二項分類」，是因為有：

- (一)分為「量」及「非量知」二項、
- (二)分為「分別知」及「無分別知」二項、
- (三)分為「錯亂知」及「不錯亂知」二項、
- (四)分為「意知」及「根知」二項、
- (五)分為「遮遣趨入知」及「成立趨入知」二項、
- (六)分為「心」及「心所」二項.....等等。

課文裡面二項分類的第一個是「量和非量知」，第二個是「分別知和無分別知」，第三個是「錯亂知和不錯亂知」，其實顛倒知也是一種錯亂，可是課本的分類中沒有舉出顛倒知和無顛倒知。

七項分類中沒有出現「錯亂知」，最後一項是顛倒知；但在三項分類時出現了錯亂知和不錯亂知，這是為什麼呢？可能平時我們在運用名相的時候，不常用顛倒知和不顛倒知，常用的是錯亂知和不錯亂知，所以作者在二項分類中只講了錯亂知和不錯亂知，而沒有講顛倒知和不顛倒知。

那麼為什麼在七項分類方式裡沒講錯亂知？理由是什麼？你們自己思考。七項分類中的第一個是現前，其實也可以講「現前和非現前」，非現前的法也是有的，可是非現前不是常用的名詞，所以作者也沒有舉出來。

總之，這邊的兩項分類中為什麼分出這些？其實七項的分類方式裡面有：現前、比度，可是為什麼這邊沒有舉出：現前、非現前，比度、非比度？這是值得我們思考的。

二項分類方式中有六種，實際上除了這六種之外，還有一些重要的二項分類，講完這六種二項分類之後，我會簡單解釋一下其它的二項分類。

(一) 「量」、「非量知」的二項分類

1. 量

● 量的定義——

「新的、不受欺誑的明知」，即「量」的定義。

● 分類——

若予分類，有二：現量及比量。

(1) 現量及比量

提到現量、比量，我們可以去思考：「量」分這兩類，數目是確定的嗎？課文提到：

就「量」而言，其數目為上述二種也是確定的：

①因為多過上述二量的話，是不需要的；而若少於上述二量的話，

則不周延。可是，此決定數雖是除去「顛倒分別」的決定數，然而卻不是除去「第三種可能性」的決定數；

②因為若是量的話，未必是上述二量中的任何一種；因為就「量」本身而言，一般很難被安立為上述二量當中的任何一種。

成立①如下：一般而言，關於量的數目有：從僅承認現量一種的順世外道，乃至主張有十一種量的匝日嘎吧（藏文「雜熱卡吧」tsarikapa，勝論派的一支）等許多主張，為了破斥這些異宗對量的數目所產生的許多顛倒分別，因此，正理自在(法稱論師)透過「所量二故，量為二」等等許多事勢正理的觀點，破斥了前述這些異宗的顛倒分別之後，成立量的決定數目為二。

決定「量」的數目時，作者自己提出一個問題，這個數目是顛倒分別的決定數嗎？還是有第三種可能性的決定數？因為如果是量，未必是上述二量的任何一種。

因為，以總的「量」來說，很難說它是上述二種，比如，若說量的數目確定是現量、比量的話，那就會問：「量為有法，是現量嗎？還是比量？」這也是我們經常辯的題目。

這種辯經，就是把總體的法當作有法來辯的，這個有法就稱為自返體的有法，或者說有法自返體，為什麼說是自返體的有法呢？因為這個「總」沒辦法安立在它的兩個分類中的任何一個；這不是結合在事相上來說的，而是拿出一個總的自返體的有法，比如顏色，「顏色」可以分為根本顏色和支分顏色；顏色的分類數量為二，是確定的嗎？

若是確定的話，那麼，「顏色」有法是根本顏色？還是支分顏色？同樣是沒辦法回答的，有些分類的方式是這樣的。

不過，有另一種分類方式，比如說「所知」可分為常法和無常，當提到：所知它本身是常法？還是無常？可以回答：所知它本身是常法；課文裡的辯經，有人會回答：這是自返體的有法。

總之是為了提升我們的邏輯思惟而舉出這些問題來辨析思考。

對於「量」的數量，有不同的主張，除了這邊舉出的一和十一，《釋量論》和廣的《心類學》中提到：也有人承許一到十一中間的數目：有三、四、六，也有十一。

為了破除這些主張，法稱論師在《釋量論》中說：「所量有二故，能量唯二種。」所以這邊顯示的決定數是二：唯有現量和比量。

法稱論師為什麼說「所量有二故，能量唯二種。」呢？因為一般凡夫了知的對境有兩種，一種是現量去了知的現前分，一種是比量去了知的隱蔽分，所以若是所量，周遍被包含在這兩個裡面，因此講出了「所量有二故，能量唯二種。」

(1) 自定量及他定量

「量」的另一種分類，亦有二種：(1) 自定量及(2) 他定量。

● 自定量及他定量的定義

「透過自力，而於『若自之所量的究竟本質不存在於對境上，則自不產生』能引生確定之新的、不受欺誑的明知」，即「自定量」的定義。而「無法（透過自定量自己的力量）引生確定，而必須依賴後來產生的名言量之新的、不受欺誑的明知」，即「他定量」的定義。

課文中的定義比較複雜，暫時就不講了。

◇ 如何確定自定量、他定量？

怎麼去確定自定量、他定量呢？比如，我們看到遠處的紅色，雖然實際上它是火的顏色，但是從遠處看起來，只是一個紅紅的顏色，此時你懷疑：「那個是不是火？」這樣的情況下，從遠距離看見紅色的根現前，就是一個「他定量」。

你從遠處看到紅的顏色，可是你根本不會懷疑：這個紅色是不是火的顏色？或者是不是其他的顏色？根本不懷疑的時候，這種量就稱為「自定量」。

同樣的道理，你看見一個人從遠處走過來，心裡懷疑「他是不是我爸爸」？可是無法確定，這時候的量就稱為「他定量」；看見有個人走過來，你根本沒有懷疑「他是不是我爸爸」，這時候的量稱為「自定量」。

(1) 自定量

● 自定量的分類

自定量可以分為五種：①串習外境的根現量、②顯現有作用的根現量、③自證現量、④瑜伽現量、⑤比量。

● 事相

①兒子心相續中持有父親形象之根現量，就是第一（串習外境的根現量）的事相。

②火有烹煮、燃燒之作用的持火之根現量，就是第二（顯現有作用的根現量）的事相。

③經驗到量的自證現量，就是第三（自證現量）的事相。

④直接證悟「補特伽羅無我」的聖智，就是第四（瑜伽現量）的事相。

⑤「聲音是無常」等等的比量，就是第五（比量）的事相。

它們的事相如課文中所講的，所以不再重述。課文中，事相的最後講到：

這也正是薩迦班智達在《量理寶藏論》「二境識與二自證，及諸比量由自定」所要表達的意思。

所謂的「二境識與二自證」，其中「二境識」指的是串習外境的根現量，和顯現有作用的根現量；「二自證」指的是我們平時講的「自證」和「瑜伽現前」，也作為這邊的自證，所以這兩個是「二自證」；這邊「二自證」之中的「瑜伽現前」，只是稱它為自證而已，實際上

「瑜伽現前」不是自證。

(2) 他定量

● 他定量的分類

從容許語詞表達的觀點，來區分他定量的話，有三類：

- ①由自己決定顯現而由其他決定實際情況。
- ②由自己決定總相而由其他決定別相。
- ③不僅實際情況由其他量決定，甚至連表相也由其他量決定。

課文提到的①「由自己決定總相、而由其他決定別相」，和②「由自己決定顯現、而由其他決定實際情況」，二者不同的地方是：比如一棵樹，看得到那棵樹本身，但無法區分它是什麼樹；那個眼知對那棵樹來說，是自定；對於樹的別來說，是檀香樹嗎？還是什麼樣的樹種？是他定。

還有一個是「顯現」和「實際情況」的例子：看到遠處的一種顏色，但無法區分它是什麼顏色的時候，那個眼知對顯現來說是自定，但對實際情況來說是他定。課文裡舉的例子是：實際是火的顏色，但在無法辨別的情況下，那個執取紅色的眼知，對顯現在眼知上的顏色來說，是自定；對於實際情況——火的顏色來說，是他定。

課文提到「從『容許』語詞表達的觀點來區分他定量的話，亦有三種。」為什麼加「從容許語詞表達」呢？因為③「不僅實際情況由其他量決定，甚至連顯現也由其他量決定。」這個不是真正的他定量，

所以從「容許語詞表達」的觀點來區分「他定量」，而不是真正的「他定量」。

● 事相——

①實際上是火的顏色，而以分別知懷疑「這是否為火的顏色？」之時，遠距離、執取一片紅色的根現前，就是第一（由自己決定顯現、而由其他決定實際情況之他定量）的事相。

②實際上是沉香樹，而以分別知懷疑「這是否為沉香樹？」之時的執取遠距離樹木之根現前，就是第二（由自己決定總相、而由其他決定別相之他定量）的事相。

③會引發思惟「我看見青色與否？」這個疑惑的取青色之根現前，就是第三（甚至連顯現也由其他決定之他定量）的事相。而前二者才是真正的（他定量），後者僅僅是假名安立的（他定量）。

◆ 譯者註：

課本的第一個例子：實際上是火的顏色，卻以分別知懷疑這不是火的顏色？此時看見遠距離紅色的根現前，這個現前就是一個他定量。這邊一定要清楚：這個量，對於紅色來說是自定，但不是自定量；對於火的顏色來說是他定，但不是他定量。

為什麼說這個量是他定量呢？因為對於紅色來說就是他定量，而不是他定，為什麼對於紅色來說是他定量呢？首先它對於紅色是量，因為直接看到紅色，其次它對於「紅色是量」的部分，是由他定方式變成量的，意思就是它觀待自之所量的究竟本質——「火

的顏色」來說，由他定之門而對於紅色變成量的，所以對於紅色來說是他定量。

2. 非量知

● 非量知的定義

「不是『新的、不受欺誑』的明知」，即「非量知」的定義。

● 分類

它的分類，就是「認知的七項分類」的後五個：現前和比度之後的五個都是非量：(1) 再決知 (2) 伺察意 (3) 顯而未定 (4) 猶豫 (5) 顛倒知。

你們想要複習的話，可以去找：二項分類中的覺知，和七項分類的任一個覺知，有何區別？例如，「量與非量知」，就可以拿「量」和七項分類的任一個找三句、四句，比如：量和現前有何區別？量和比度有何區別？同樣可以拿「非量知」和七項分類的任一個，去找它們的三句、四句，這樣去複習。

以上講解完了量和非量知。

我們練習做幾個題目，先以「量」當作有法：

◇ 「量」和七項分類的「現前」，二者之間有何區別？

找「量」和「現前」的三句、四句時，先舉出「有人說…」，把「有人說」當作他宗，比如，有人說：它們是相違的。

若對方說「相違」的話，你就找出二者的同位，來破除他宗說相違這一點。然後他宗再說：「它們是三句。」你若找不出「不是三句」的事相，就找四句的觀點，來破除「是三句」，最後把正確的四句一個一個寫下來，這就類似我們在辯經場辯經。所以你們思考討論的方式是把它寫下來，這是最好的方式。

同樣的道理，以「量」當作有法，和七項分類的第二個「比度」去比較，有什麼樣的區別？以此類推，第三個、第四個…，逐一去找；再以「非量」當有法，它和七項分類的第一個現量、現前有何區別？非量和比度有何區別？總之，就是這樣逐一去找出來。

（二）分別知、無分別知的二項分類

1. 分別知

● 分別知的定義、同義與事相——

「容許混合執取聲共相及義共相的耽著知」，即「分別知」的定義。它與「遮遣趨入的覺知」（遮遣趨入知）二者同義。

其事相為：比度、伺察意、猶豫這三種，以及再決知、顛倒知這二者的一部分。

「分別知」和「遮遣趨入知」二者是同義。分別知的分類，在七項分類中講過：伺察意、猶豫及再決知、顛倒知的一部分，這些都是分別知；為什麼再決知和顛倒知二者，只有一部分可以承許為分別知？

因為再決知、顛倒知的一部分是無分別，它的另一部分可以承許是分別知，所以課文舉出其事相為：比度、伺察意、猶豫這三種，以及再決知、顛倒知這二者的一部分。

課文「容許混合執取聲共相及義共相的耽著知」，就是「分別」的定義，「容許混合」是什麼意思？比如在這房間裡面坐著一個叫益西的人。當張三聽到有人說：「在這房間裡有個人叫益西」這個聲音時，他還不認識這個人，這時候他會生起一個分別知，那個分別知上只有顯現聲總(聲共相)，不會顯現義總(義共相)，可是那個分別知是容許聲總、義總混合的；當他進入房間看到這個人的時候，知道：「喔～原來這個人是益西」，這時候他的義共相(義總)、聲共相(聲總)就已經混合了，沒有區分哪個是聲總，哪個是義總。

同樣的道理，另外一種情況是：李四知道有這麼一個人，可是不知道這個人叫益西，這種情況下，他的分別知只能顯現義總，沒有聲總；這時候他執取這個人的分別知來說，義總和聲總是容許混合的。什麼時候混合呢？當有人指著這個人說：「這位就是益西」的時候，在他的分別知裡，義總和聲總就已經混合了。所以，在不知道這個人叫益西之前，可以說是容許混合的，但沒有真正混合；已經知道這個人叫益西的時候，聲總和義總已經混合，就不需要說「容許混合」了。

一般來說，小孩子的分別知所顯現的都是是聲總，很少會顯現義總。之前講《攝類學》時也講過：僧院一些小孩子學攝類學的方式，和你們學攝類學是不一樣的，他們先把《攝類學》課文背下來，在辯經的過程中都背得出來，但他們背的時候並不了知其中內涵，那些大

部分的小孩的分別知上只有顯現聲總，沒有真正地顯現義總；可是你們就可以了知它的義總、它裡面的內涵，可以說聲和義都混合的。

比如，一出生就完全聽不到聲音的聾子，他的眼睛可以看到顏色，他的分別知所顯現的是義總？還是聲總？他的分別知上顯現的對境——顏色，顯現的總(共相)，唯一就是義總，不會有聲總。又比如，一個天生的瞎子，看不到對境的人，在他的心識顯現的都是聲總，不會顯現義共相，如果有人對他說：金子是黃色的，血是紅色的，透過這個聲音，他內心會顯現一個共相，那唯一只是聲共相，他不會顯現義共相。

所以我們可以自己判斷：比如，當我們聽到有人在說這邊根本就沒有一個東西，或在談論將會發生什麼事情的時候，我們生起的分別知是在執取聲共相？還是義共相？或者有人要蓋房子，蓋房子之前，已經把建築藍圖畫出來了，當我們看這個圖的時候，心中顯現的是義共相？還是聲共相？可以這樣去觀察、討論。

2. 無分別知

● 無分別知的定義、同義與事相

「已離『容許混合執取聲共相及義共相』的明知」，即「無分別知」的定義。它與「成立趣入知」二者同義。

其事相為：現前、顯而未定這二種，以及再決知、顛倒知這二者的一部分。

再決知和顛倒知的一部分是分別知，一部分是無分別知，所以要舉出它的事相時，只能舉出它的一部分。

(三) 錯亂知、不錯亂知的二項分類

1. 錯亂知

- 錯亂知的定義與事相——

「對於自己的顯現境產生錯亂的明知」，即「錯亂知」的定義。

同樣的，「對於自己的趨入境產生錯亂的明知」，就是「顛倒知」的定義。

其事相為：所有的顛倒知及分別知。

所以，若是分別知的話，一定是錯亂知，它錯亂在它自己的顯現境上面。顛倒知與錯亂知之間有三句的區別：若是顛倒知的話一定是錯亂知，但若是錯亂知的話不一定是顛倒知，所有的比度量都是錯亂知，但不是顛倒知。

2. 不錯亂知

- 不錯亂知的定義與同義——

「對於自之『顯現境』不產生錯亂的明知」，即「不錯亂知」的

定義。它與「現前」二者同義。

前述說法，是就經部宗的範圍來說的；對於唯識宗的體系而言，則並非如此，為什麼呢？因為後者主張「現前有錯亂及不錯亂二種。」

課文中的內容是依照經部宗的見解來講的，但對於唯識宗的體系來說是不周遍的，為什麼呢？因為唯識宗認為：除了入定的根本智、自證、佛的智慧之外，一切的現前都是錯亂知，比如，執取色法的眼根現前，它是一個錯亂知，為什麼呢？因為他們主張：「眼根現前」會顯現外境成立，所以一般的眼知現前也是錯亂的。

以上已經講了二項分類方式中的三項：1.量與非量知、2.分別知與無分別知、3.錯亂知與不錯亂知。同樣的道理，這些覺知和七項分類方式中的每一個覺知有何區別？比如「錯亂知」和七項分類中的「現前」有何區別？錯亂知和七項分類中的「比度」有何區別？……這樣逐一去找三句、四句。

（四）意知、根知的二項分類

1. 意知

● 意知的定義——

「依於自己的不共增上緣——意根——所生的明知」，即「意知」的定義。

一定要依賴自己的不共增上緣「意根」生起的明知，才叫做「意知」。

◇關於「意 ཡིད།」和「意知 ཡིད་ཤེས།」二者之間，有四句

「意」和「意知」是有區別的，它們有四句：

(1)是前者而非後者，如「眼識」。

是「意」而不是「意知」的，如：眼識。

「眼識」是意而不是意知。為什麼「眼識」是意呢？因為「意」和「識」是同義，「眼識」是識，所以它是意；「眼識」不是「意知」，因為它不需要依賴意根，它是依賴眼根產生的，所以它不是意識。

(2)是後者而非前者，如「伴隨意識的心所」。

伴隨意識的心所是「意知」，不是「意」，為什麼？因為它是心所，若是意的話，一定是心王。

(3)二者皆是，如「意識」。

意識既是「意」也是「意知」。為什麼是「意」呢？因為它是心王，它是識，所以它是意；為什麼是「意知」？因為它是依賴自己不共增上緣意根所生的。

(4)二者皆非，如「伴隨根識的心所」。

伴隨根識的心所，既不是意也不是意知。

為什麼不是「意」？因為它是心所；為什麼不是「意知」？因為

它是依賴不共增上緣具色根所生的。

◇「執瓶的分別知 བུམ་འཇིན་རྟོག་པ།」和「瞭解瓶的分別知 བུམ་པ་རྟོག་པ་པའི་རྟོག་པ།」二者之間有四句。

怎麼去找四句呢？

(1)是「執瓶的分別知」，不是「了解瓶的分別知」的：

譬如，一個不知道什麼是寶瓶的人，眼前有一個「鼓腹縮底，具有盛水作用」的東西，可是還沒有人告訴他這個叫「寶瓶」，此時他心相續中執「鼓腹縮底…」的分別知，是「執瓶的分別知」而不是「了解瓶的分別知」。也有人會舉：例如緣寶瓶的人的伺察意，它可以執取寶瓶，所以是執瓶的分別知，但它不是瞭解瓶的分別知，因為它是伺察意。

(2)是「了解瓶的分別知」，不是「執瓶的分別知」的：

譬如，了解「瓶柱二者」的分別知。它是「了解瓶的分別知」但不是「執瓶的分別知」，因為它沒有顯現瓶的義共相。又如：了解「瓶與瓶的義共相二者」的分別知，為什麼不是執瓶的分別知？因為它已經了知了瓶的義共相，沒有錯亂在瓶的義共相，所以不可以說對瓶錯亂。

(3)既是「執瓶的分別知」，又是「了解瓶的分別知」的：

譬如，他眼前有寶瓶，已經有人告訴他：這個東西是就是「寶瓶」，此時執瓶的分別知即是：既是瞭解瓶的分別知又是執瓶的分別知。

(4) 既不是「執瓶的分別知」，又不是「了解瓶的分別知」的，譬如，執花的分別知。

◇「對於彼法是現前 ཚོས་དེ་ལ་མངོན་གྲུབ།」和「對於彼法是現量 ཚོས་དེ་ལ་མངོན་གྲུབ་ཚད་མ།」二者之間有四句。

〔原譯文為「關於彼法是現前」和「關於彼法是現量」〕

(1)是「關於彼法是現前」，不是「關於彼法是現量」的：

譬如，第二剎那的執青色眼知，它對青色是現前，而不是現量，因為它對於青色是再決知，所以不會是現量。

(2)是「對於彼法是現量」，不是「對於彼法是現前」的：

譬如，執聲無常的現量，它對於「聲音非常（聲音不是常）」來說，是一個現量而不是現前。關於彼法是現前的話，彼法顯現在這個現前之上，但是對執聲無常的量來說，「聲非常」是它的間接境，不會顯示在這個現量上。至於為什麼說它對「聲常空」或「聲非常」來說，是現量呢？因為它對於「聲非常」來說是量，而且它自己本身是現前，所以它對於「聲非常」來說是現量。

(3)既是「對於彼法是現前」，又是「對於彼法是現量」的：

譬如，取青色第一剎的眼知。

(4)二者皆非的，譬如「比度」。

◇「對於彼法是比量 མཇུག་ལ་རྗེས་དཔག་ཚད་ལ།」和「對於彼法是分別知 མཇུག་དེ་ལ་རྟོག་བ།」二者之間也有四句。

〔原譯文為「關於彼法是比量」和「關於彼法是分別知」〕

(1)是「對於彼法是比量」，而不是「對於彼法是分別知」的：

譬如，執「聲音是無常」的比量，它對於「聲無常」來說是一個比量；同樣，它對於「聲非常」（聲音不是常）來說也是一種比量；不過，它對於「聲非常」來說不是一個分別知，為什麼？

因為「聲非常」的義共相沒有顯示在這個比度之上，所以不可以說，這個比度是關於「聲無常」是分別知，它了知「聲無常」的時候，是間接了知「聲非常」的；間接了知「聲非常」的時候，這個比度不會顯現「聲非常」的義共相，所以對「聲非常」來說，它不是一個分別知。

(2)是「對於彼法是分別知」而不是「對於彼法是比量」的：

譬如，執「聲無常」的伺察意。它對聲無常來說是一個分別知，但不是比量，因為若是關於彼法是比量的話，一定是量，而伺察意不是量，也沒有通達對境。

(3)二者皆是：

譬如，了知聲音無常第一剎那的比度，對聲音無常來說，既是比量也是分別。

(4)二者皆非的例子：執青色的眼知。

◇「由其因相來瞭解 དེའི་རྟགས་ལས་རྟོགས་པ།」和「以其因相來瞭解 དེའི་རྟགས་ཀྱིས་རྟོགས་པ།」二者之間有三句。

〔原譯文為「由彼因相來瞭解」和「以彼因相來瞭解」〕

「由其因相來瞭解」和「以其因相來瞭解」二者的意義是有差別的，它們之間有三句。「由其因相來瞭解」是指：其通達的境，可以是主要境，也可以是非主要境；而「以其因相來瞭解」是指：其通達的一定是主要境。

「若是『以其因相來瞭解』，周遍是『由其因相來瞭解』」這一句沒有。

(1) 若是「由其因相來瞭解」不周遍是「以其因相來瞭解」。

比如：《因類學》「果正因」中，最後一個比度因法的果正因的例子，《因類學》課文原文為：「口內甘蔗糖塊上為有法，前剎那甘蔗糖味具有引申現在甘蔗糖的形色的功能，因為有現在的甘蔗糖味故。」

其中，「現在甘蔗糖的形色」，是「由」其因相——「有現在的甘蔗糖味」去瞭解的；而不是「以」其因相——「有現在的甘蔗糖味」去瞭解的。因為，以其因相——「有現在的甘蔗糖味」要去推理瞭解的，主要是「具有引生現在甘蔗糖的形色的功能」；在推理「具有引生現在甘蔗糖的形色的功能」的同時，也附帶瞭解了「現在甘蔗糖的形色」的緣故。

(2)二者皆是：

比如，正因論式：「聲音有法，是無常，因是所作性故。」中，既是由其因相——「所作性」來瞭解「聲是無常」，也是以其因相——「所作性」來瞭解「聲是無常」。

(3)二者皆非的：

比如，「聲音有法，是無常，因是所知故」——似因

◇「以現前來瞭解彼境 ཡུལ་དེ་མངོན་སུམ་གྱིས་རྟོགས་པ།」和「由現前中瞭解彼境 ཡུལ་དེ་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པ།」的意義是有差別的，二者之間有三句。

〔原譯文為：「以現前來瞭解那個外境」及「現前地瞭解外境」，例如藏文 རྟོན་དམ་དུ། 一詞，法尊法師譯為勝義「中」。〕

它們有三句：

若是「由現前中瞭解彼境」，周遍是「以現前來瞭解彼境」。

(1)是以「現前」來瞭解，而不是由「現前中」瞭解

比如，經部宗承許：一切遍智是「以現前來瞭解彼境」，而不是「現前中瞭解彼境」。

為什麼是以現前來瞭解呢？一切遍智瞭解一切法的時候，不管是直接瞭解或是間接瞭解，都是以現前瞭解，意思就是以現前的角度

瞭解的，因為一切遍智本身就是一個現前。

那麼，為什麼說：不是「由現前中瞭解彼境」呢？如果是由現前中瞭解——法的境相顯現在一切遍智上的話，間接瞭解的一切法都沒有顯現在一切遍智上，所以說一切遍智瞭解一切法的時候，不是由現前中瞭解，因為一切法的境相沒有顯現在一切遍智上。所以，是「以現前來瞭解彼境」，但不是「由現前中瞭解彼境」或「現前地瞭解彼境」。

再舉個例子：以我們取青色根現前來說，它在取青色的時候，同時也瞭解青色與非青色無同位，所以那個眼知對於青色與非青色無同位來說，是「以現前來瞭解彼境 ལུལ་དེ་མངོན་སུམ་གྱིས་ཉོགས་པ།」，但不是「由現前中瞭解彼境 ལུལ་དེ་མངོན་སུམ་དུ་ཉོགས་པ།」，為什麼呢？它雖然瞭解青色與非青色無同位，可是（青色與非青色無同位）沒有顯現在這個眼知中，所以不是由現前中瞭解彼境。

(2)取青色的根現前，對於青色來說，兩者都是。

(3)兩者都不是的，譬如執青色的分別知。

◆ 譯者註

蔣悲桑佩格西所造的《心類學》裡提到：「意與意識」，以及「『執瓶的分別知』」和「『瞭解瓶的分別知』」等六個兩法之間三句、四句的區別時，說「『以現前來瞭解彼境 ཡུལ་དེ་མངོན་སུམ་གྱིས་རྟོགས་པ།』及『由現前中瞭解彼境 ཡུལ་དེ་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པ།』二者的意義是有差別的」。

這二者之間的差別，主要是依經部宗的見解來講的。經部宗主張：只要是常法，不可以顯現在現前之上，比如，現證補特伽羅無我的一切遍智，直接了解的是補特伽羅無我的施設處——蘊體，間接瞭解的是無我，所以「無我」不是一切遍智的直接境。

因為《心類學》課本裡對此二者意義之差別，並沒有做進一步的探討，因此學習者在這個部分出現了兩種不同的看法：

其一：老師在此處所講的這兩者的三句是：若是「由現前中瞭解彼境 ཡུལ་དེ་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པ།」一定是「以現前來瞭解彼境 ཡུལ་དེ་མངོན་སུམ་གྱིས་རྟོགས་པ།」比如，證得「補特伽羅無我」的現前之智，對「補特伽羅無我」是「以現前來瞭解」；但不是「由現前中瞭解」。

為什麼是「以現前來瞭解補特伽羅無我」呢？因為「現前 མངོན་སུམ།」是「主語」；「瞭解」是動詞，而「補特伽羅無我」是「現前 མངོན་སུམ།」所了解的「受詞」。在藏文語法裡，這個主語「現前 མངོན་སུམ།」和動詞中間必須加上一個「具作格」，這個「具作格」གྱིས 是為了要表明是誰去瞭解「補特伽羅無我」？是「現前」去瞭解的。

例如：「以現前來瞭解彼境 ཡུལ་དེ་མངོན་སུམ་གྱིས་རྟོགས་པ།」

「以補特伽羅來瞭解彼境 ཡུལ་དེ་གང་ཟག་གིས་རྟོགས་པ།」

這兩個例子中的「現前 མངོན་སུམ」和「補特伽羅 གང་ཟག」都是主語。

其二，另一種相反的說法是：若是「以現前來瞭解彼境」周遍是「由現前中瞭解彼境」。也就是說：如果是「以現前來瞭解彼境」的話，彼境一定有顯現在這個現前之上，而「由現前中瞭解彼境」的話，彼境不一定有顯現在這個現前之上，他們的解釋「以現前來瞭解 མངོན་སུམ་གྱིས་རྟོགས་པ།」指的是有境現前去瞭解對境的一個方式，

- 比如：1.直接了知「無常」的瑜伽現前，對「無常與非無常沒有同位」是「由現前中瞭解彼境」，不是「以現前來瞭解彼境」。
- 2.證得「補特伽羅無我」的現前之智，對「補特伽羅無我」是「由現前中瞭解」；但不是「以現前來瞭解」，因為「無我」不是它的直接境。

這兩種不同說法的根據各是什麼呢？

第一種說法的根據是：福稱尊者所造的《釋量論善顯密意疏》第四品中出現的「現前分」的定義；並且《攝類學》提到「現前分」的定義是：「非依正因所通達，而是以現前所通達。」也和《釋量論善顯密意疏》所說的「現前分」定義相同。定義中有「以現前所通達 མངོན་སུམ་གྱིས་རྟོགས་པར་བྱ་བ།」這樣的語詞，所以，是現前分的常法，比如，常法本身、所知、名相、性相、寶瓶的返體等等雖然是常法，但都是以現前來了解彼境的。所以，以現前來了解的話，此法不需要顯現在這個

現前之上，以此為根據而說：若是「以現前來瞭解彼境」的話，彼境不一定會顯現在現前之上。

其次，第二種說法的根據，同樣是在福稱尊者的《釋量論善顯密意疏》裡 གང་ཟག་གི་བདག་མེད་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་ཀྱིས་བདག་མེད་དངོས་ལུལ་དུ་མི་བྱེད་ཅིང་། 由現前中通達補特伽羅無我的智慧，「無我」不作為它的直接境。

又，《攝類學》裡出現的「一切遍智」的定義是：「現證十法的究竟本智 ཚོས་བརྩུ་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་མཐར་ཐུག་པའི་ཡེ་ཤེས།」（應該譯為：由現前中瞭解十法的究竟之智）的緣故。比如，十法裡的「大乘修行之所依自性住種姓」便是「常法」。所以，以此為根據而說「常法」是由現前中了知的（མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པ།）。不過這應該是中觀自續派的見解，因為唯識以下的見解「種姓」不會有常法。

總之，這兩種看法都是僅就經部宗的角度來探討，各有其依據，所以做出了不一樣的解釋，讀者可以各自斟酌再作思惟。

2. 根知

● 根知的定義及分類——

「依於自己的不共增上緣——具色根——所生的明知」，即「根

知」的定義。若予分類，有五：眼知、耳知、鼻知、舌知及身知。

根知依賴的就是具色根，意知依賴的就是意根。

(五) 遮遣趨入知、成立趨入知的二項分類

1 遮遣趨入知

● 遮遣趨入知的定義與同義——

「透過名稱之力，趨入自境的明知」，即「遮遣趨入知」的定義。它與「分別知」二者同義。

這邊講到「遮遣趨入知」，之前在我們學《攝類學》時，學過遣入(遮遣趨入)、成入(成立趨入)。「於自境以言之力趣入」，即遣入的性相。「於自境以事物之力趣入」，即成入的性相。這邊多加一個「明知」，其他前面的詞都是一樣的。

《攝類學》裡用的詞是：以「言」之力趣入，這邊是：以「名稱」之力趨入自境。這是因為翻譯的版本不同，藏文是一樣的詞。「透過名稱之力，趨入自境的明知」是遮遣趨入知的定義。「透過名稱」指的是透過義共相。

2 成立趨入知

● 成立趨入知的定義與同義——

「透過事物之力，趨入自境的明知」，即「成立趨入知」的定義。它與「無分別知」二者同義。

若「成立趨入知」與「無分別知」同義的話，一些「無分別的顛倒知」，例如，帶翳的眼知是無分別知，它是成立趨入知嗎？如果它是成立趨入知的話，它是「透過事物之力趨入自境的明知」嗎？

如果是「透過事物之力趨入自境的明知」的話，所謂的事物是哪個？因為它是一個顛倒知，是沒有趨入境的，所以，它若是「透過事物之力趨入自境的明知」的話，你要舉出來所謂的「事物」是哪個？就比較困難。

比如，無分別顛倒知裡面，還有「執藍色雪山的眼知」，若要舉出來「它透過事物之力趨入自境的『事物』是哪個？」的話，有人會回答：「執取藍色雪山的眼知」的顛倒知，它錯亂在雪山的顏色上，但沒有錯亂在形狀上，所以，雪山的形狀是「透過事物之力」的「事物」。這種是錯亂在顏色上，還有一種顛倒知是錯亂在數量上，例如看見兩個月亮的眼知。

這些我們都可以找到「透過事物之力趨入自境」的事物，可是比如前面講的帶翳的眼知是無分別知，還有，在一個很小的房間裡面，

我們會夢到大象，這時候也是一個無分別知，這個夢也是錯亂的，它是透過事物之力趨入自境，也是一個成立趨入知，是無分別知；若要舉出透過事物之力趨入自境的那個「事物」是什麼，是比較難的。

其他我們都可以舉得出來，可是要我們舉出：夢和帶翳的眼知這些覺知，它們「透過事物之力趨入自境」的「事物」是什麼？就比較難。

(六) 心、心所的二項分類

「心」與「心所」在《心類學》裡面是非常重要的——一個部分。

1. 心

● 心的定義——

「與伴隨自己（心）而生的『心所』相應者」，即「心」的定義。「心」、「意」、「識」三者同義。

若「與伴隨自己（心）而生的『心所』相應者」，就是「心」的定義的話，會有什麼樣的過失呢？會出現「要了知心之前，一定要先了知心所」的過失。

課文提到「與自己的（心所）所跟隨的『心』相應者」，那麼了知心之前，一定要了知心所，如果要了知「跟隨著自己的心所」才可

以了知「心」的話，那就會變成：了知心所之前要了知心，了知心之前又要了知心所，反正了知它們兩個之前，互相都要先了知另一個；有這個過失。

舉例來說，某個人他有傭人，所以他是一個主人；我們怎麼去了知「主人」呢？有僕人（傭人）的這個人就叫做主人，所以了知主人之前要了知僕人；怎麼去了知「僕人」呢？有主人的這個人就叫僕人，所以就變成：他們之間沒辦法先了知哪一個，了知這個要先了知那個，了知那個又要先了知這個。

● 心所的定義——

「與（心所）自身所跟隨的『心』相應者」，即「心所」的定義。

● 五種相應——

以具有相應的方式存在，如「眼識」（心）及其眷屬的「受」（心所）二者之間，具有相同的「五種相應」：

- （1）因為是同一個所緣，所以是「所緣相應」、
- （2）因為執持的方式相同，所以是「行相相應」、
- （3）因為時間相同，所以是「時間相應」、
- （4）因為不共的增上緣相同，所以是「所依相應」、
- （5）因為每一個眼識的質產生時，其伴隨的受也只有對應的同一類質產生，所以是「質相應」。

◇五相應

「與（心所）自身所跟隨的『心』相應者」提到「相應」，相應的方式有五：

(1) 所緣相應

比如了知「聲音是無常」的時候，那個覺知在聲音上了知了無常，它所緣的境是聲音，顯現的是無常；所以聲音是所緣，無常是行相。心王緣到「聲音」的時候，那個心所也同時緣到聲音，心所的所緣境也是聲音。

(2) 行相相應

「行相」——心顯示出來的相，緣聲音無常的心王會顯示什麼相呢？顯示無常的相，心王顯示無常相的同時，相應的心所同樣也會顯示這個相。以上是「所緣」和「行相」。

(3) 時間相應

它們產生的時間是相應的，心王和心所是同時產生、同時滅掉的。

(4) 所依相應

比如心王是依賴意根的話，心所也一定要依賴意根；心王依賴具色根的話，心所也同樣依賴具色根，所以它們依賴的不共增上緣是一樣的。

(5) 質相應

心王和心所的體性相同。比如心王產生樂受的時候，它的心所裡面同樣也只會出現樂受，不會同時出現苦樂兩種感受。同樣，若心王產生的是苦受的話，心所也是苦受。

◇印度法生論師對於「心、心所」的定義

關於「心」的定義，印度法生論師 སློབ་དཔོན་ཚཱ་འབྲུང་། 在他的一部論典裡提到：瞭解義的體性的就是「心」；瞭解義的特質的就是「心所」，「義」指的是對境。

以這個定義為根據來解釋心與心所的話，會有不同的解釋，比如有人會說「瞭解義的體性」，以寶瓶當例子的話，瞭解寶瓶自己的「體性」，體性指的是寶瓶它本身，特質指的是寶瓶的鼓腹、縮底、瓶口等部分。意思就是說，了知寶瓶本身的就是心王，了知寶瓶的其他特質的就是心所。也有這種解釋方式。

還有一種解釋方式：以寶瓶當譬喻的話，瞭解義的體性——寶瓶的覺知，就是心王；當那個心王去了知寶瓶時，在有境的覺知中，有不同的特質去瞭解寶瓶的，就是心所。此處的特質結合有境來解釋，比如看到寶瓶時有不同的感受，或者看得清楚、不清楚等等的特質，這些都屬於心所的作用。

以車子來比喻的話，車子本身就像那個心王，等於完整的一個

「心」，所謂的「心所」就是車子有的一些特質——比如它的引擎、它的方向盤、它的煞車等等是相當於不同的心所，這邊主要譬喻的就是心所的概念，比喻不一定全部都一模一樣。

◇ 「心」與「心所」的關係

「心」與「心所」的關係，最好是以車子來比喻：車子是一個心王，想要發動引擎往前走的時候，是透過車輪來前進的，車輪轉動的時候，整個車子就往前走了，想要它停止的時候，一踩煞車整輛車就停了。所以輪子和煞車那些相當於心所，車子本身相當於心王。

我們還可以用炒一鍋飯來做比喻，那鍋飯等於是心王，心所就如飯裡面有鹽巴、油，這些調味料各自有它的特點，鹽巴使那鍋飯變成鹹的味道，油使飯那鍋飯變香，有另一種味道，這些都相當於是心所。前面講過以「自力」方式來趨入，其他那些材料不是自力讓這鍋飯變成有鹹味，唯一透過鹽巴自己的能力才能使它有鹹味，這些調味料等於是心所，整體的那鍋飯等於是一個心王。

3. 心所

● 心所的定義——

「與自己（心所）所跟隨的『心』相應者」，即「心所」的定義。

● 分類——

「心所」若予區分，有六類如下：1.五遍行及 2.五定境，3.十一善及 4.六根本惑，5.二十隨眠及 6.四異轉，即為五十一心所。

「心所」裡的第一個是「五遍行」，如果不具備五遍行心所的話，是沒辦法產生一個心王的，如同一部車子要行駛的話必需具備一些基本條件，「五遍行」是必須具備的，有時也會再加上一些其他的心所；如同車子必需具備一些基本條件，之後才再加上一些設備，像豪華車裡的空調、音響等等，這些都是另外加裝的。又如一個手機，它要具備的基本條件是可以通話，要更好一點的話，還會有更多功能。就像這樣，心王一定要具備五遍行心所。

「心所」的分類有很多種，這邊講到五十一種心所，不同宗派對心所有不同的主張，對心所的數量看法也不一樣。想詳細瞭解心所的話，要去看上、下《阿毗達摩論》。下面簡略講一下五十一心所。

「心所」分為六類，這六類又可再分為五十一個心所：五遍行、五定境、十一善、六根本惑、二十隨眠、四異轉。

(1) 五遍行

「受想以及思心所，作意以及觸覺五；遍隨一切心王行，因此名為五遍行。」

第一個是「五遍行」，「五遍行」指的是：跟隨一切心王遍佈而行的五個心所。

①受

感受痛苦、感受快樂。每個心王都會出現一些感受：或痛苦，或快樂，或無記，這些感受都是依著「五遍行」之中的「受」心所而產生的，感受的同時，和它相應的其他心（心所和心王），也會感受那個痛苦、或快樂、或無記的感受。比如執瓶的眼知產生時，一定會有一種感受，那種感受可以說幾乎都是無記的感受。

②想

「想」指的是「標記」，「標記」某個東西：這是什麼、那是什麼，先標記出來；比如我們在人群中看到很多人時，專門記住某個人，就是心裡把他標記出來，之後再回想這個人的時候，很容易想起來，為什麼呢？因為之前五遍行之中的「想」心所已經標記過了，想心所的作用就是這個。

③思

「思」指的是：讓這些心、心所都隨著它轉到那個對境上。它像是車子的方向盤一樣，方向盤轉到哪邊，車子就轉到那邊。一般所說的「業果」的業，指的就是五遍行心所之中的思心所。

④作意

比如你看到很多對境的時候，在很多對境裡面，特別執取某一個對境，這種是「作意」心所的作用。

⑤觸

「觸」指的是讓根、境、識三者接觸到、碰到，比如一張紙，沒有膠水的話，它無法黏貼在牆壁上；如果在紙上塗一些膠水就可以黏住，就像這樣，根、境、識三者和合，就是觸的作用。

我們要產生一個根知、意知、無論什麼樣的認知，缺少「五遍行」心所的話，是沒有辦法產生的。五遍行心所是同時產生的，因為五相應中的時間相應，即表明它們是同時產生的。

◇五遍行心所之間的關係

我們怎麼理解：要產生一個認知的時候，五遍行的心所是同時產生的呢？

首先，讓這顆心轉到這個對境上面的，是五遍行當中的「思」心所的作用；轉的同時，讓根、境、識三者和合的是「觸」的作用；此時你會在很多對境中，特別執取某一個對境，比如面前的對境很多，有桌子、有供花和供燈、有佛像、…，你會特別去看供花裡面的一朵花，這時候是「作意」的作用，「作意」就是專門去執取特殊的境。「作意」和「想」的區別：「作意」是讓心轉過去的同時，執取一個特別的對境，假設那邊有很多東西的話，心只是特別執取其中一個東

西，這就是「作意」的作用。特別執取一個對境時，你會先標記出這是什麼什麼…，記住這個對境，這是「想」的作用。此時你會有感受：或快樂，或痛苦，或無記，這是「受」的作用。

所以五遍行心所之間有這樣的關係，其實它們是同一時間產生的，為了便於理解「五遍行心所」各自的作用，而作了這樣的比喻。

又比如，開車的時候，轉動方向盤時，可以從一個方向轉到另一個方向，類似這樣的作用就是「思」心所來完成的。轉了之後，車子要上這條道路，這是「觸」心所的作用；轉到那條道路。比如，你已經確定選擇了這條路，就是「作意」的作用；接下來，你就記住這條路，標記這是什麼什麼路，這是「想」的作用；之後就直接走，這時會有一種感受，是「受」的作用。這只是一種比喻，透過這樣的比喻去想、去分析：心與心所如何產生，肯定會有幫助的。

(1) 五決定境

「欲樂勝解念，等持般若五；定趨別境故，說為決定境。」

① 欲樂

指的是希求，產生希求是欲樂的作用，比如很想學習的那種希求，就是一種欲樂心所造成的。

②勝解

勝解，當你專注在這個對境上面之後，對它有一種相信，這是所謂的「勝解」心所的作用。

③念

念，指的是對於之前發生過的事情，能夠回憶，這是念心所的作用。

④等持

等持，指的是定，有時候翻譯為三摩地 ཉིང་རི་འཛིན། ，三摩地，一般是指當入定在對境上的時候，入定的這顆心不動搖的部分，就是「三摩地」的作用。

⑤般若

般若 ཤེས་རབ། ，一般都翻譯為「慧」。當入定在對境之上，再去觀察決擇判斷法義的時候，就是所謂的慧心所。一般我們在觀察對境時去分辨判斷，就是慧心所的作用。

◇等持和慧心所是不是善？

五決定境裡面的定與慧心所是不是善心所？這是需要思考的地方。

有部派主張眼根知也有定或者三摩地，所以這兩個心所不一定

是善的樣子，比如專心去做一件壞事，在這件事情上觀察思考很多，這些是不是定與慧心所？我們應該去考慮。若這些不算是定和慧心所的話，那麼有人主張：慧心所不一定是善，定心所一定是善，為什麼定心所沒有包括在十一個善心所裡面？

(2) 十一個善心所

「信心知慚與有愧，無貪無瞋與無癡，此即名為三善根，精進輕安不放逸，平等捨心與不害；對治體性相應等，如其所應即為善。」

①信

信，一般指的是相信，在《攝類學》「所知」的分類裡面，講到善、惡、無記的時候，善、惡、無記都可以分為：勝義、自性、相應、等起及隨屬五種，五種善的第二個「自性善」指的就是這個信心所，它的作用是讓我們的心變成清淨、沒有雜念。

信可以分為三種：清淨信、勝解信與欲求信。

A 清淨信，比如見到上師的時候，產生快樂和信仰混在一起的那種心，心很清淨、單純，沒有什麼雜念，這就是清淨信的作用。

B 勝解信，勝解就是一種相信，比如對上師或者佛陀所講的話很相信，就是勝解信的作用。

C 欲求信，就是一種信仰的希求心，比如對我們信仰的對境——佛，

內心生起：希望自己以後也能變成像他那樣的話，多好啊！這就是欲求信的作用。

其實如果要仔細分辨這些心所各自的作用，是很複雜的。比如，我們有病去看醫生，不同的看診醫生都有不同的觀點，如果不是有經驗的醫生根本診斷不出真正的問題在哪裡？或是被哪一種病毒感染等等，因為這是很細微、很複雜的，所以很難分辨；就像這樣，要把這些心所一一分辨清楚也是非常困難的。比如，不懂得怎麼區分信心和貪欲的話，就很容易把二者混在一起。

還有，比如有些回教徒把殺生當信仰，那是這邊講的信心所嗎？又比如，有些人信仰雪山、太陽、月亮、牛……等等，也有些人信仰水，比如恆河水。他們的信仰是正確的信嗎？或是不正確的？課文裡把「信」歸納在「善」裡面，那麼我們應該思考的是：以上提到的這些例子，是否是十一善心所裡的信心所？他們所做的這些是不是善？若不是善的話，以上提到的這類信心的例子，包括在五十一心所裡的哪個心所裡面？

②知慚

「知慚」，指的是以自己作為理由：例如我是一個佛教徒，或我是一個出家人，就會這樣想：如果我做這些事情是很不好的，會感覺很不好意思；從自己的角度去思考，就是「知慚」。

③有愧

有愧，指的是從別人的角度去思考，比如，我如果做這件不好的事情，別人會說什麼？別人會有什麼看法？就是「有愧」。

④無貪、⑤無瞋、⑥無癡

「無貪無瞋與無癡，此即名為三善根。」

三善根指的是無貪善根、無瞋善根、無癡善根。當我們生起一個善的時候，無貪、無瞋和無癡這三種善根都有的。

比如，當生起一個善心的時候，為了不讓貪欲產生或不和貪欲混雜，有一個專門遮除貪欲的心所，具有這種作用的心所就是無貪善根。同理，當生起一個善心的時候，有一個專門遮除嗔心的心所，具有這種作用的心所就是無瞋善根；還有一個專門遮除癡的作用的心所，就是無癡善根。比如，當你做一件善事的時候，對於一些取捨方面不瞭解，那時有癡心——不瞭解、不明白的部分，遮除之後，內心趨入到這個善的上面，那時也是一種無癡的作用。

當我們真正生起一個善心的時候，其實這三種心所是同時生起的，但是我們很難去區分它們。比如，很好吃的一道菜，我們會嚐到裡面有各種味道，因為菜裡面有鹽巴、糖、油等各種配料，它們各自有不同的味道，而我們吃的時候，如果想一個個區分出這道菜裡鹹味、辣味、甜味等，那是很難的。同理，當生起一顆善心的時候，無貪、無瞋、無癡三種心所都有的，想要一個個區分它們，也是很難的。

一般來講，慈心和悲心也是善，也是心所，但是這邊十一善裡面為什麼沒有包含它們呢？因為慈心和悲心被歸納在「無瞋」善根心所裡面，而「無瞋」善根心所被歸納在十一善裡面，所以就沒有再單獨講慈心與悲心心所了。

⑦精進

精進和刻苦耐勞不完全一樣，應該要區分。所謂的刻苦是做某件事情很勤奮努力，但它不一定是善。若是精進的話，一定是趨入善的方向，可見，精進是刻苦的支分，若是精進周遍是善。

比如，一個小孩去上學，若他是為了將來要服務人民，幫助更多的人，透由這樣的動機去刻苦地學習就變成精進；若他是僅僅為了個人的利益而去刻苦地學習，此時的刻苦不是精進，所以，由於動機不同而變成是精進或是刻苦。論典中說，若是精進一定是善。

⑧輕安

輕安也是一種善。藏文字面意思是這顆心可以隨心所欲，如果由修定而得到輕安，有輕安心所的話，這顆心可以安靜專注地趨入善的方面，做很多事情、思考很多善法；如果沒有輕安心所，這顆心有掉舉或昏沉等煩惱的話，就變成硬硬的，很難讓它趨入善的方面去做事情。

也可以說，有輕安的話，這顆心完全是柔軟的，比如有些柔軟的東西，折的時候不容易斷，可以隨自己的意思做出各種物品；但如果它是硬硬的，就沒辦法折它，或折起來就很容易斷掉。

⑨不放逸

不放逸，就是專心、小心防護，比如在做一件善事的時候，小心防護它不會變成壞事或惡事，就像我們怕眼睛會進沙子而很小心防護，這是它的作用。

⑩等捨

等捨，即不是太專注、也不是太放逸，平衡在一個點上，有這樣作用的一顆心，就是等捨。「等捨」指的是離「沉沒、掉舉」及離「放逸、不放逸」的心。太放逸不好，心太繃緊的話也會有障礙的。

比如一位出家師父，收一個弟子，如果對弟子太嚴格，每天叫他學習，他會很累，也許不想繼續待在寺院學習了；如果對弟子不嚴格，隨他自由想做什麼就做什麼，太放逸的話，他很可能就學不到什麼東西，所以這樣也不好。因此最好要以一個中間、平等的方式對待弟子。類似這樣，不是太專注，也不是太放逸，平等地專注於善的方面的一顆心，這是等捨。

⑪無害

十一個善心所最後一個是「無害」。對眾生沒有做傷害的事就叫

做無害。同理，「無害」的相反就是有害，就是傷害眾生。剛剛提到慈心、悲心歸納到無瞋，對吧？也有人說悲心應該歸納到無害裡面。

你們也可以思考：比如，慈心、悲心是心所，但在十一善心所中沒有講到它們，這邊在講善心所，為什麼沒有講到慈心、悲心呢？有人說是包含在「無瞋」裡面，也有人說包含在「無害」裡面。它到底包含在「無害」裡面？還是包含在「無瞋」裡面？

◇「對治、體性、相應等如其所應即為善。」

十一善心所中，有些從對治的角度會變成善，比如它對治惡，所以變成善；有些是它的體性本身就是善，比如「信」；有些是以五相應的方式而變成善等等，所以「對治、體性、相應等如其所應即為善」。透由課文最後這個句子去想的話，如果他承許：以相應的方式可以變成善，那麼，當「五決定境」的「定」、「慧」，還有五遍行的「受」和善相應的時候，它應該也會變成善，為什麼這邊沒有舉出來？

課文十一善心所裡面，「等捨」和「輕安」它們本身就是心所，為什麼歸納在善裡面？如果是因為它們與善可以相應的話，「受、定、慧」也可以以「相應」這個理由歸納在善裡面，為什麼沒有把它們歸納到善裡面？所以，對於「對治、體性、相應如其所應即為善」這方面，一定要去思考：為什麼會把這些歸納在善裡面？

(3) 六根本惑（六根本煩惱）

「貪欲瞋恚以及慢，無明猶豫見解六，後三結合具煩惱，即根本惑於心相續，是為主要起惑者。」

①貪欲

比如說，我們要追求解脫的心，或想要一切眾生都離開痛苦的心，這種追求或想要的心，是不是「貪欲」？若是「貪欲」的話，菩提心可能也會變成貪欲，這樣是不對的；所以「六根本惑」裡面煩惱的貪欲，最好解釋成「欲望」。什麼樣的欲望呢？被煩惱染污的、不乾淨的欲望就是貪欲。而想要解脫的心不是貪欲，那是乾淨、沒有煩惱染污的欲望。

「貪欲」本身是煩惱，煩惱本身也是心所。煩惱的定義是什麼呢？就是使我們的心相續不平靜，有這種作用的心所以就叫做煩惱；貪欲本身也一定是使我們心不平靜的這種心所。

比如我們吃藥，如果那是一種毒藥的話，剛吃下去沒什麼感覺，但是不久就會感覺整個身體都不舒服、不平靜，很痛苦。就像這樣，當我們產生煩惱的時候，整個心相續都會不平靜。比如當今這個世界，如果出現恐怖分子，或者一些瘟疫，整個世界、地球都會變得不平靜。同樣的道理，當我們心中有貪欲出現的時候，整顆心都變得不平靜，所以這是一種煩惱。

若一個團體中出現不好的人，整個團體都會混亂，就像這樣，當我們生起一顆貪心的時候，可能剛開始還無法察覺，可是最後它會把

我們心的相續都變成不平靜。

②瞋恚 རྩོལ་ཁྱོད།

藏文裡有另一個詞 རྩོལ་ཁྱོད།，它和 རྩོལ་ཁྱོད། 是同義異名，即一個東西取不同的名字。所謂「瞋恚」是什麼意思？རྩོལ་ 字面的意思指“從底處”或者內心深處，ཁྱོད་ 指產生怒氣的心。

剛剛說「貪欲」是不平靜的心，「瞋恚」則是從內心深處產生怒氣，擾亂了自己的心。剛開始是不平靜，然後就變成混亂，不只是在它的周圍，而是從內心深處，由最深的那方面變成混亂。

③我慢

覺得自己很高傲的心所，就是「我慢」。如果是佛陀的話，他覺得自己很高，這是正確的，因為沒有人在他之上，他是無上的。如果是一般凡夫，覺得自己學了很多知識，或有很多財富、或自己長相很好等等，很多方面比別人好，然後就覺得自己高人一等、很了不起的感覺，那就是一種我慢。

④無明

關於「無明」，有不同的兩種：一種是愚昧於「業果」的無明，一種是愚昧於「真實性」、空性的無明。舉個例子，由這個例子去想的話可能會有幫助，比如很小的小孩子不懂：如果碰觸到火的話，會被火燙傷，他會很痛苦。所以這是一種無知，也是一種無明；無明有

很多種，這只是一種很粗分的無明，也有很細很細的無明。

提到小孩子的無明、無知，剛開始他什麼都不懂，然後父母教導他：如果碰觸火會被燙傷，然後就會很痛的。經過這樣教導，他慢慢會完全瞭解這個道理，瞭解之後就破除了這個無明。同樣地，小孩子不懂：如果小時候不學習，將來長大就沒有好的出路。不知道這個道理的話，也是一種無明。然後他的父母教導他：一定要上學、要學習，將來才會有什麼樣的好結果。當他瞭解了這些道理，就去除了這方面的無明。

總之，有各種不同的無明，我們可以慢慢地把一個個無明破除。最後要破除的「我執」也是一種「無明」，它執取的是「獨立自主的我」；這也是因為無知，不知道而已，然後當我們真正知道：我們所執取的獨立的「我」實際上是不存在的，破除了「獨立自主的我」的時候，就把輪迴的根破除了，不再流轉生死了。

比如有人認為：殺生會變成一種善業，因為他們的宗派是這樣主張的，這也是一種無知、一種無明——愚昧於「業果」的無明。

你們看過十二緣起的「生死輪迴圖」。「生死輪迴圖」描述：眾生透過對因果的無明，然後造作很多身口意的業，而在生死中輪迴；輪迴真正的根是什麼？是無明。透過我執的無明，變成對因果方面的無明；透過對因果方面的無明，會造很多不好的業，然後會感受很多痛苦的果。

⑤猶豫

這邊應該要加「惑」——猶豫惑，或加「具」——具猶豫。一般的猶豫，比如，要不要出去走走？今天會不會下雨？這種猶豫不算是煩惱的猶豫或者「猶豫惑」。如果是對於有沒有業果？有沒有佛陀這個導師？這方面的猶豫，就是這邊講的六根本惑的「猶豫」。

之前講過，猶豫的定義是「透過自力對兩端生起疑惑的明知」，與這個猶豫相應的那些心王和心所是不是猶豫呢？不是猶豫！因為它們是「與猶豫相應而對兩端生起疑惑的明知」，不是「透過自力對兩端生起疑惑的明知」，故它們不符合猶豫的性相。而這些與猶豫相應的心王和心所都是覺知；若它們都是覺知的話，是覺知七項分類中的哪一種呢？

另外，六根本煩惱的猶豫是一種煩惱猶豫，那麼，與這個煩惱猶豫相應的心王和心所是不是煩惱呢？之前也講過，它們不是煩惱，它們是具煩惱。總之，煩惱與具煩惱是有區別的。「猶豫惑」本身是煩惱，而「具煩惱」不是煩惱，它是與猶豫惑相應的心王或心所。所以很多人說，這樣的話，就不符合猶豫的定義了，所以他們會去除「自力」一詞，「對於對境兩端生起疑惑的心」就是猶豫的定義。

⑥見

見有兩種：一種是正確的見，一種是煩惱的見。煩惱的見，比如主張「沒有解脫」，或「沒有業果」的見解。

所謂正確的見，有「世間正見」及「出世間正見」。「世間正見」不是為了最究竟的解脫，而是為了增上生，關於取捨業果、因果方面的正確看法；「出世間正見」指的是為了解脫成佛，而修學正確的空正見，這個空正見就是「出世間正見」。

「貪欲、瞋恚、我慢、無明、猶豫、見」為什麼被稱為「六根本惑」呢？因為它們是二十隨煩惱的根本，所以稱為「六根本惑」。

(4) 二十隨眠

「忿恨覆及惱，嫉慳及諂誑，僞害與無慚，沈掉無愧信，懈怠逸失念，不正知散亂；生長並靠近，六種根本惑，故前述二十，名為『隨煩惱』。」

①忿

前面講到「瞋恚」，「瞋恚」和「忿」有什麼區別呢？

「瞋恚」是面對損害到自己利益的事情時，發自內心深處的那種生氣；「忿怒」雖然不是發自內心深處，可是卻表現出生氣。比如媽媽生氣地教訓孩子，雖不是發自內心深處的，可是表現出來生氣，那種就生氣叫「忿怒」。

②恨

就是內心對於仇恨不捨棄，比如，你和他人發生過摩擦，內心留下仇恨，一直把它放在心裡，就是「恨」。

③覆

比如，你造了惡業、做了傷害他人的事情，但你沒有講出來，而是藏在心裡面，想要把自己的過失隱藏起來，這就叫做「覆」。

④惱

關於「惱」，各宗派有兩種說法。有些宗派認為「惱」是一種貪欲。當生起一種貪欲或者煩惱時，覺得那種貪欲或者煩惱是對的，執著這個貪欲、不放棄的心，就是一種惱。另外一種說法：「惱」也是一種嗔，即是生氣的那種心。這是以一般世間人的角度來說的。

⑤嫉

嫉，是嫉妒別人。對於別人有的那些利養恭敬、圓滿盛事，自己心裡不能忍受、讓自己內心擾亂，具有這種作用的心所。

⑥慳

慳，就是吝嗇，對自己的財物等不想捨棄的心。

⑦誑

誑，藏文裡有一個 བྱོལ་ 字，意思是用一種類似變魔術的方式去欺騙別人，比如，自己本來沒有學識，卻用一些方法讓別人相信自己很

有學識；自己本來沒有錢，然後用一些方法讓別人相信自己很有錢。類似這樣，把不正確的、不真實的，變成好像正確的、真實的，用像變魔術的方式去欺騙他人，就叫做「誑」。

⑧ 諂

諂和誑是不一樣的。「諂」是隱藏自己的過失而欺騙別人。

⑨ 僑

僑，就是僑傲。「僑傲」不是「我慢」，它們是有區別的。「僑傲」指的是，當你學到一些知識的時候，覺得已經很滿足、很不錯了，這種就是「僑傲」。「僑傲」在藏文裡有「飽」的意思，比如吃飯的時候吃飽了，吃飽的「飽」就是「ཕྱུལ།」這個字。就像吃飽了之後就不想再吃了，你覺得學到這些知識以後已經滿足了、不需要再學習了，這種就是「僑傲」。

⑩ 害

害是「無害」的相反。

⑪ 無慚

無慚是「知慚」的相反。

⑫ 無愧

無愧是「有愧」的相反。

⑬沉

心迷糊不明的狀態就是沉。

⑭掉

心不能寧靜安住於善所緣，心往外跑，就是掉。

⑮無信

無信是沒有信心，信的相反就是無信。

⑯懈怠

懈怠是不想努力，精進的相反就是懈怠。

⑰放逸

放逸是做事情比較輕率隨意，對於煩惱不去防護、對於善業不去做、不去修。

⑱失念

失念是對於善法不能明記於心。正念是一種善，「失念」則與煩惱相應。

①9 不正知

不正知，是不作任何觀察或不用心觀察，對於身語意的行為不了知，而放任隨便，有這種作用的心所。正知是一種善，「不正知」是「正知」的相反。

②0 散亂

散亂就是沉溺在吃喝玩樂方面，而沒有做正確的事情、沒有在好的方面努力，有這種作用的心所。

以上是二十個隨煩惱。

◇「生長並靠近，六種根本惑，故前述二十，名為『隨煩惱』。」

為什麼這二十個煩惱叫「隨煩惱」呢？

首先，當我們有這些隨煩惱的時候，根本煩惱會增長；其次，這些隨煩惱接近根本煩惱，比如有些接近貪心，有些接近嗔心等，總之是接近根本煩惱，所以叫「隨煩惱」。

(5) 四異轉

睡眠惡作與尋伺，此四名為「四異轉」；跟隨相應之動機，如應轉善惡無記。

①睡眠

睡眠，就是指一般的睡眠。

②惡作

有時我們做了一件事情，事後會追悔。比如，說做了惡事以後，心裡產生追悔：如果沒有這樣做多好啊！同樣的道理，在做了善事以後，心裡也會生起追悔，這也是一種「惡作」。

③尋

比如，我想要講話的時候，心裡有「我要講話」的一個動機的心所，就是「尋」。

④伺

比如，如果我想要講話的時候，我在思考「我該怎麼樣講」的這個心所，就是「伺」。

◇「隨相應動機，轉善惡無記。」

睡眠、惡作、尋、伺，它們會隨著相應的動機，轉為「善、惡、無記」，所以它們有善，有惡，也有無記。

睡眠

比如睡眠，如果你剛入睡的時候動機是善的，比如在法義方面、在善的、好的方面思惟的話，那個睡眠就變成善；如果入睡時動機是

惡的話，那個睡眠自然會變成惡；如果沒有什麼動機的話，那就變成無記。

惡作

「惡作」也是一樣的，比如你做一件惡事之後，往善的方面去想，然後內心對這件惡事產生追悔，它就變成善；你造善之後，內心產生追悔的話，就變成惡了，所以無論造善或造惡，透過追悔都可以改變。

尋、伺

「尋」，比如，在開會中你保持的動機是往善的、好的方面去想，它就變成善，那是尋心所的作用。如果保持不好的動機，在惡的方面去想、去講話的話，它就變成惡；沒有什麼特別動機，只是想在會議中隨意講一些話，它就變成無記。

「假如有智之士想瞭解上述五十一心所的個別體性、作業之因、實質、特徵及差別……等等，可以從《阿毘達磨》的論典中瞭解」。

所以，若想詳細瞭解五十一心所的這些內容，要去學習《俱舍論》和《集量論》(上、下《阿毘達磨》)。



附帶解釋其他重要的 二項分類方式

補充：

附帶解釋其他重要的二項分類方式

- (一)「符義的覺知」和「不符義的覺知」
- (二)「自證」和「他證」
- (三)「倒知」和「不倒知」
- (四)「瞭解自境的覺知」和「不瞭解自境的覺知」
- (五)「智」和「識」

(一)「符義的覺知」、「不符義的覺知」二項分類方式

以「伺察意」做為例子，若問：「伺察意」是「符義的覺知」或「不符義的覺知」？它可以當作是符義的覺知；可是若問：它是「了知自境的覺知」或「不了知自境的覺知」？它是「不了知自境的覺知」。

所以符合意義的覺知就是有趨入境的覺知，比如執花朵的眼知，它的趨入境實際也存在。不符合意義的覺知的意思是覺知趨入的境和實際不符合，比如執兔角的分別知。

(二)「自證」、「他證」二項分類方式

前面講自證現前時，提到「自證」的定義，是「具有能取的行相

是現證空性的智慧，了知勝義諦、了知空性的智慧就是「智」；「識」指的不是了知空性的「勝義諦」，而是了知「世俗諦」的這個覺知。

提到「智」和「識」的區別時，佛陀自己講過：是諸比丘當依四法。何等為四？依法不依人，依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經。

以上附帶解釋的這些認知二項分類方式，在教典常常會出現，所以現在對這些名詞稍微有一點印象的話，以後學習五部大論的時候會有幫助。

以如是簡略演繹覺知與明知的建立，祈願一切眾生恆時享用暫時與究竟之利樂，吉祥增長！

格西 巴登札巴

新編理路樞要之心類學 功德主名錄：

委印文號：110244

7,750：財團法人台中市慈善寺。

4,500：張官祿闔家。

3,000：陳泰元。三寶弟子。

2,700：內地三寶弟子。

1,000：陳學林。黃麗卿。[沈王保珠、沈培莉、沈培玲、沈思琪、
沈立昇]。謝詠涵。

600：黃淑華。何其慧。姜淑瑜。徐熙文。祁玉銓闔家。

500：顧詹秀美闔家。

100：^{往生者}姜淑雯。

以上共計台幣：28,550 元(含運費)，恭印 1,000 本。

回向：天下和順，日月清明，風雨以時，災厲不起，國豐民安，兵戈無用，
崇德興仁，務修禮讓，國無盜賊，無有怨枉，強不凌弱，各得其所。
祝願法界一切有情，所有六道四生，宿世冤親，現世業債，咸憑法力，
悉得解脫。

祝願現生者增福延壽，發菩提心，常隨佛學，勤修精進，利濟群生。

祝願已故者往生淨土，同出苦輪，共登覺岸。

附記：本會接受善信委託，代印經書、佛像，其必要之費用，均經本會審慎評估；
若有結餘，均續作本會之印(購)經書及運費使用，為施主廣積陰德，歡迎
十方大德善加利用。

普為出資及讀誦受持
輾轉流通者回向偈曰

願以此功德

消除宿現業

增長諸福慧

圓成勝善根

所有刀兵劫

及與饑饉等

悉皆盡滅除

人各習禮讓

讀誦受持人

輾轉流通者

現眷咸安樂

先亡獲超昇

風雨常調順

人民悉康寧

法界諸含識

同證無上道

佛曆 2565 年\西元 2021 年 08 月

恭印 1000 本

新編理路樞要之心類學

CH580-03/18232

發行人：簡豐文

出版者：財團法人佛陀教育基金會

地址：100 台北市杭州南路一段五十五號十一樓

網址：<http://www.budaedu.org>

E-mail：budaedu@budaedu.org

電話：(02) 2395-1198

傳真：(02) 2391-3415

佛陀基金會行動網：m.budaedu.org

劃撥戶名：財團法人佛陀教育基金會

郵局劃撥帳號：07694979

銀行名稱：台灣銀行城中分行（請於電匯或轉帳後告知本會用途）

銀行帳號：045004597503(代碼:004)



本會經書免費結緣之請取方式如下：

(一)親臨本會三樓講堂。

(二)利用傳真：(02)23965959

(三)撥打電話：(02)23951198 分機：11、12、13

(四)網址：<http://www.budaedu.org/books/>。

(五)寫信指定：本會法寶流通股。

為提高服務效率，請您嚴謹考量，慎選所需經書；儘量少用電話，多利用文字方式請取，並請詳寫經書名稱、冊數及收件人姓名、地址、電話、郵遞區號，以減少本會之處理時間；若大量申請，請註明用途，且避免姓名、地址等文字上書寫之錯誤。

◎本會交通-

※捷運：善導寺站 5 號出口，至杭州南路右轉，過兩個紅綠燈。

※公車站牌：審計部站→212、299、232、205、276、605、257、262

台北商業技術學院→253、297、237

仁愛路二段→253、297 開南商工→208

仁愛路、杭州南路(紹興街)口→630、270、263、621、651、37、261



9 789579 414944

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字
第 三 八 六 九 號